En busca de la política

ZYGMUNT BAUMAN

SOCIOLOGÍA

En busca de la política

ZYGMUNT BAUMAN

SOCIOLOGÍA

Zygmunt Bauman (Poznan, Polonia, 1925) es profesor emérito en la Universidad de Leeds y en la de Varsovia. Ha enseñado sociología en Israel, los Estados Unidos, Canadá y otros países. Su extensa obra, referida a las problemáticas sociales y a los modos en que pueden ser abordadas en la teoría y en la práctica, lo ha convertido en uno de los principales referentes en el debate sociopolítico contemporáneo.

En su vasta obra se cuentan los siguientes libros: Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales (1997), Modernidad y holocausto (1998), La posmodernidad y sus descontentos (2001), Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil (2003), Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias (2005), Vida líquida (2006) y Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores (2007), entre otros.

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

EN BUSCA DE LA POLÍTICA

Traducción de

MIRTA ROSENBERG

ZYGMUNT BAUMAN

EN BUSCA DE LA POLÍTICA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1999

Primera edición en español, FCE Argentina, 2001

Segunda edición, FCE México, 2002

Primera reimpresión, 2015

Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

© Zygmunt Bauman

© 1999 by Polity Press y Blackwell Publishers Ltd.

Título original: In Search of Politics

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina

www.fce.com.ar

D. R. © 2002, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3461-0 (ePub)

Hecho en México - Made in Mexico

Reconocimientos

Han pasado diez años desde que empecé a disfrutar de la infatigable, inteligente y solidaria cooperación editorial de David Roberts. Aprovecho esta ocasión para agradecerle todo lo que ha hecho para lograr que la comunicación entre el autor y los lectores ganara fluidez.

El autor y el editor agradecen a The Guardian el permiso de republicar fragmentos de los artículos de Decca Aitkenhead aparecidos en The Guardian, el 23 de enero de 1998 y el 24 de abril de 1998, ambos con copyright © The Guardian 1998.

INTRODUCCIÓN

Las creencias no necesitan ser coherentes para ser creíbles. Las creencias que tienden a creerse en la actualidad —nuestras creencias— no son una excepción. Sin duda, consideramos, al menos en "nuestra parte" del mundo, que el caso de la libertad humana ya ha sido abierto, cerrado y (salvo por algunas pequeñas correcciones aquí y allá) resuelto del modo más satisfactorio posible. En cualquier caso, no sentimos la necesidad (una vez más, salvo algunas irritaciones ocasionales) de lanzarnos a la calle para reclamar y exigir más libertad o una libertad mejor de la que ya tenemos. Pero, por otra parte, tendemos a creer con igual firmeza que es poco lo que podemos cambiar —individualmente, en grupos o todos juntos— del decurso de los asuntos del mundo, o de la manera en que son manejados; y también creemos que, si fuéramos capaces de producir un cambio, sería fútil, e incluso poco razonable, reunirnos a pensar un mundo diferente y esforzarnos por hacerlo existir si creemos que podría ser mejor que el que ya existe. La coexistencia simultánea de estas dos creencias sería un misterio para cualquier persona mínimamente familiarizada con el pensamiento lógico. Si la libertad ya ha sido conquistada, ¿cómo es posible que la capacidad humana de imaginar un mundo mejor y hacer algo para mejorarlo no haya formado parte de esa victoria? ¿Y qué clase de libertad hemos conquistado si tan sólo sirve para desalentar la imaginación y para tolerar la impotencia de las personas libres en cuanto a temas que atañen a todas ellas?

Estas dos creencias no congenian entre sí, pero participar de ambas no es signo de ineptitud lógica. No son una mera fantasía. Hay, en nuestra experiencia compartida, suficiente fundamento para ambas. Nuestra percepción es fruto de una actitud realista y racional. Y, por lo tanto, es importante saber por qué el mundo en que vivimos sigue enviándonos señales tan evidentemente contradictorias. Y también es importante saber cómo podemos vivir con esa

contradicción; más aún, por qué casi nunca reparamos en ella y, cuando lo hacemos, no nos preocupa especialmente.

¿Por qué es trascendente saberlo? ¿Acaso algo cambiaría para mejor si nos molestáramos en adquirir ese conocimiento? No es para nada seguro. La comprensión de qué es lo que hace que las cosas sean como son podría tanto impulsarnos a abandonar la lucha como alentarnos a entrar en acción. Saber cómo funcionan los complejos y no siempre visibles mecanismos sociales puede inducir a ambas actitudes. Una y otra vez, ese conocimiento ha instado a dos usos distintos, que Pierre Bourdieu ha denominado sagazmente el uso "cínico" y el uso "clínico". Puede ser usado "cínicamente" de la siguiente manera: ya que el mundo es como es, pensaré una estrategia que me permita explotar sus reglas para mi provecho, sin considerar si es justo o injusto, agradable o no. Cuando se lo usa "clínicamente", ese mismo conocimiento puede ayudarnos a combatir más efectivamente todo aquello que consideramos incorrecto, dañino o nocivo para nuestro sentido moral. En sí mismo, el conocimiento no determina el modo en que se lo utiliza. En última instancia, la elección es nuestra. No obstante, sin ese conocimiento ni siquiera existe la posibilidad de elección. Si disponen de él, los hombres y las mujeres libres tienen al menos una oportunidad de ejercer su libertad.

Pero ¿qué es lo que hay para saber? De esa pregunta trata de dar cuenta este libro. La respuesta resultante es, en líneas generales, que el incremento de la libertad individual puede coincidir con el incremento de la impotencia colectiva, en tanto los puentes entre la vida pública y la privada están desmantelados o ni siquiera fueron construidos alguna vez; o, para expresarlo de otro modo, en tanto no existe una forma fácil ni obvia de traducir las preocupaciones privadas en temas públicos e, inversamente, de discernir en las preocupaciones privadas temas de preocupación pública. Y en tanto que, en nuestra clase de sociedad, los puentes brillan por su ausencia y el arte de la traducción rara vez se practica en público. Sin esos puentes, la comunicación esporádica entre ambas costas —la privada y la pública— se mantiene con ayuda de globos que

tienen la aviesa costumbre de caerse o de explotar en el momento del aterrizaje… y, casi siempre, antes de llegar a destino. Con el arte de la traducción en el lamentable estado en que se encuentra actualmente, las únicas reivindicaciones ventiladas en público son manojos de angustias y sufrimientos privados que, sin embargo, no se convierten en temas públicos por el solo hecho de su enunciación pública.

En ausencia de puentes fuertes y permanentes, y con la capacidad de traducir que está fuera de práctica o totalmente olvidada, los problemas y los agravios privados no llegan a constituirse, por falta de condensación, en causas colectivas. En estas circunstancias, ¿qué puede reunirnos? La sociabilidad, por así llamarla, flota a la deriva, buscando en vano un terreno sólido donde anclar, un objetivo visible para todos hacia el cual converger, compañeros con quienes cerrar filas. Existe en el ambiente en cantidad…, errante, tentativa, sin centro. Al carecer de vías de canalización estables, nuestro deseo de asociación tiende a liberarse en explosiones aisladas… y de corta vida, como todas las explosiones. Suele ofrecérsele salida por medio de carnavales de compasión y caridad; a veces, a través de estallidos de hostilidad y agresión contra algún recién descubierto enemigo público (es decir, contra alguien a quien la mayoría del público puede reconocer como enemigo privado); en otras oportunidades, por medio de un acontecimiento que provoca en la mayoría el mismo sentimiento intenso que le permite sincronizar su júbilo, como cuando la selección nacional gana la Copa del Mundo, o como ocurrió en el caso de la trágica muerte de la princesa Diana. El problema de todas estas ocasiones es que se agotan rápidamente: una vez que retornamos a nuestras ocupaciones cotidianas, las cosas vuelven, inalteradas, al mismo sitio donde estaban. Y cuando la deslumbrante llamarada de solidaridad se extingue, los solitarios se despiertan tan solos como antes, en tanto el mundo compartido, tan brillantemente iluminado un momento atrás, parece aún más oscuro que antes. Y después de la descarga explosiva queda poca energía para volver a encender las candilejas.

La posibilidad de cambiar este estado de cosas reside en el agora,

un espacio que no es ni público ni privado sino, más exactamente, público y privado a la vez. El espacio en el que los problemas privados se reúnen de manera significativa, es decir, no sólo para provocar placeres narcisistas ni en procura de lograr alguna terapia mediante la exhibición pública, sino para buscar palancas que, colectivamente aplicadas, resulten suficientemente poderosas como para elevar a los individuos de sus desdichas individuales; el espacio donde pueden nacer y cobrar forma ideas como el "bien público", la "sociedad justa" o los "valores comunes". El problema es, sin embargo, que poco ha quedado hoy de los antiguos espacios privados-públicos, y no hay tampoco otros nuevos que puedan remplazarlos. De los antiguos agoras se han apropiado emprendedores entusiastas y han sido reciclados en parques temáticos, mientras poderosas fuerzas conspiran con la apatía política para negar el permiso de construcción de otros nuevos.

El rasgo más conspicuo de la política contemporánea, le dijo Cornelius Castoriadis a Daniel Mermet en noviembre de 1996, es su insignificancia: "Los políticos son impotentes […] Ya no tienen un programa. Su único objetivo es seguir en el poder". Los cambios de gobierno —o incluso de "sector político"— no implican una divisoria de aguas, sino, en el mejor de los casos, apenas una burbuja en la superficie de una corriente que fluye sin detenimiento, monótonamente, con oscura determinación, en su propia dirección, arrastrada por su propio impulso. Un siglo atrás, la fórmula política del liberalismo era la ideología desafiante y audaz del "gran salto hacia adelante". Hoy es tan sólo una autodisculpa de su derrota: "Éste no es el mejor de los mundos posibles, sino el único que hay. Además, todas las alternativas son peores, deben ser peores y demostrarán ser peores si se las lleva a la práctica". El liberalismo de hoy se reduce al simple credo de "no hay alternativa". Si se desea descubrir el origen de la creciente apatía política, no es necesario buscar más allá. Esta política premia y promueve el conformismo. Y conformarse bien podría ser algo que uno puede hacer solo; entonces, ¿para qué necesitamos la política para conformarnos? ¿Por qué molestarnos si los políticos, de cualquier tendencia, no pueden prometernos nada, salvo lo mismo?

El arte de la política, cuando se trata de política democrática, se ocupa de desmontar los límites de la libertad de los ciudadanos, pero también de la autolimitación: hace libres a los ciudadanos para permitirles establecer, individual y colectivamente, sus propios límites, individuales y colectivos. Esta segunda parte de la proposición es la que se ha perdido. Todos los límites son ilimitados. Cualquier intento de autolimitación es considerado el primer paso de un camino que conduce directamente al gulag, como si no existiera otra opción más que la de la dictadura del mercado y la del gobierno, como si no hubiera espacio para los ciudadanos salvo como consumidores. Sólo en esa forma son soportados por los mercados financiero y comercial. Y ésa es la forma que promueve y cultiva el gobierno de turno. El único gran argumento que queda es (citando nuevamente a Castoriadis) la acumulación de basura y más basura. Para esa acumulación no debe haber límites (es decir, todos los límites son considerados anatema y ninguno sería tolerado). Pero de esa acumulación debe surgir la autolimitación, si es que surge de algún lado.

No obstante, la aversión a la autolimitación, el conformismo generalizado y la consecuente insignificancia de la política tienen un precio. Un precio muy alto, en realidad. El precio se paga con la moneda en que suele pagarse el precio de la mala política: el sufrimiento humano. Los sufrimientos vienen en distintas formas y colores, pero todos pueden rastrearse al mismo origen. Y estos sufrimientos tienen la cualidad de perpetuarse. Son los que nacen de la mala práctica política, pero que también se convierten en el obstáculo supremo para corregirla.

El problema contemporáneo más siniestro y penoso puede expresarse más precisamente por medio del término Unsicherheit, la palabra alemana que fusiona otras tres en español: “incertidumbre”, “inseguridad” y “desprotección”. Lo curioso es que la naturaleza de este problema es también un poderosísimo impedimento para instrumentar remedios colectivos: las personas que se sienten

inseguras, las personas preocupadas por lo que puede deparar el futuro y que temen por su seguridad, no son verdaderamente libres para enfrentar los riesgos que exige una acción colectiva. Carecen del valor necesario para intentarlo y del tiempo indispensable para imaginar alternativas de convivencia; y están demasiado preocupadas con tareas que no pueden pensar en conjunto, a las que no pueden dedicar su energía y que sólo pueden emprenderse colectivamente.

Las instituciones políticas existentes, creadas para ayudar a las personas en su lucha contra la inseguridad, les ofrecen poco auxilio. En un mundo que se globaliza rápidamente, en el que una gran parte del poder político —la parte más seminal— queda fuera de la política, estas instituciones no pueden hacer gran cosa en lo referido a brindar certezas o seguridades. Lo que sí pueden hacer —que es lo que hacen casi siempre— es concentrar esa angustia dispersa y difusa en uno solo de los ingredientes del Unsicherheit: el de la seguridad, el único aspecto en el que se puede hacer algo y en el que se puede ver que se está haciendo algo. La trampa es, no obstante, que aunque hacer algo eficaz para remediar o al menos para mitigar la inseguridad requiere una acción conjunta, casi todas las medidas adoptadas en nombre de la seguridad tienden a dividir; siembran la suspicacia mutua, separan a la gente, la inducen a suponer conspiradores y enemigos ante cualquier disenso o argumento, y acaban por volver más solitarios a los solos. Y lo peor de todo: aunque esas medidas están muy lejos de dar en el centro de la verdadera fuente de angustia, sin embargo consumen toda la energía que esa fuente genera, energía que podría emplearse más eficazmente si se la canalizara en el esfuerzo de devolver el poder al espacio público gobernado por la política.

Ésta es una de las razones que explica la escasez de demanda de espacios privados-públicos, y el hecho de que los pocos que existen estén vacíos casi todo el tiempo condiciona su reducción e incluso su desaparición. Otra razón para que los espacios públicos tiendan a desaparecer es la flagrante carencia de importancia de todo lo que ocurre en ellos. Si suponemos por un momento que sucede algo

extraordinario, y los espacios privados-públicos se llenan de ciudadanos deseosos de debatir sobre sus valores y de discutir las leyes que los guían…, ¿dónde encontrarían la agencia* suficientemente poderosa como para llevar a cabo sus resoluciones? Los poderes más fuertes circulan o fluyen, y las decisiones más decisivas se toman en un espacio muy distante del agora o incluso del espacio público políticamente institucionalizado; para las instituciones políticas de turno, esas decisiones están fuera de su ámbito y fuera de su control. Y así, el mecanismo, autoimpulsado y autoalimentado, sigue impulsándose y alimentándose a sí mismo. Las fuentes del Unsicherheit no se agotarán, ya que el coraje y la resolución de combatirlas no han sido concebidos inmaculadamente; el verdadero poder siempre permanecerá a una distancia segura de la política, y la política será impotente para hacer lo que se espera de ella: exigir a todas y cada una de las formas de asociación humana una justificación en términos de libertad humana de pensar y actuar, y pedirles que salgan de escena si se niegan a hacerlo.

Un nudo gordiano, sin duda alguna; y un nudo demasiado enredado y retorcido para que alguien pueda desatarlo limpiamente, de modo que sólo puede ser cortado. La desregulación y la privatización de la inseguridad, de la incertidumbre y del riesgo parecen mantener el nudo apretado y, por lo tanto, parecen ser el lugar adecuado para cortar, si se quiere desatarlo.

Para ser franco, es más fácil decirlo que hacerlo. Atacar el origen de la inseguridad es una tarea que exige temeridad y que requiere, por lo menos, repensar y renegociar algunos de los presupuestos fundamentales del tipo de sociedad actual, presupuestos mucho más inconmovibles por ser tácitos, invisibles o inmencionables, situados más allá de toda discusión o disputa. Como lo expresara Cornelius Castoriadis, el problema de nuestra civilización es que dejó de interrogarse. Ninguna sociedad que olvida el arte de plantear preguntas o que permite que ese arte caiga en desuso puede encontrar respuestas a los problemas que la aquejan, al menos antes de que sea demasiado tarde y las respuestas, aun las correctas, se

hayan vuelto irrelevantes. Afortunadamente para todos nosotros, eso es algo que no debe ocurrir necesariamente: ser conscientes de que podría ocurrir es una de las maneras de evitarlo. En este punto, la sociología entra en escena; tiene ante sí un papel responsable y no tendría ningún derecho a disculparse si rechazara esa responsabilidad.

Toda la argumentación de este libro se encuadra dentro de la idea de que la libertad individual sólo puede ser producto del trabajo colectivo (sólo puede ser conseguida y garantizada colectivamente). Hoy nos desplazamos hacia la privatización de los medios de asegurar-garantizar la libertad individual: si ésa es la terapia de los males actuales, está condenada a producir enfermedades iatrogénicas más siniestras y atroces (pobreza masiva, redundancia social y miedo generalizado son algunas de las más prominentes). Para hacer aún más compleja la situación y sus perspectivas de mejoría, pasamos además por un periodo de privatización de la utopía y de los modelos del bien (con los modelos de "vida buena" que emergen y se separan del modelo de sociedad buena). El arte de rearmar los problemas privados convirtiéndolos en temas públicos está en peligro de caer en desuso y ser olvidado; los problemas privados tienden a ser definidos de un modo que torna extraordinariamente difícil "aglomerarlos" para poder condensarlos en una fuerza política. La argumentación de este libro es una lucha (por cierto inconclusa) por lograr que esa traducción de privado a público vuelva a ser posible.

El significado cambiante de la política es el tópico del primer capítulo; los problemas que aquejan a los agentes de acción política existentes y las razones de su efectividad declinante se analizan en el segundo; en el tercero se bosqueja, a grandes rasgos, el enfoque que podría guiar una muy necesaria reforma. Las perspectivas de la ideología en un mundo posideológico, de la tradición en un mundo postradicional y de los valores compartidos en una sociedad atormentada por una "crisis de valores" son tratadas en secciones separadas.

Gran parte de este libro es contenciosa y pretendió serlo. Los temas más controversiales son probablemente los que se discuten en el último capítulo, por dos razones.

Las visiones que nacen y circulan en una sociedad autónoma o en una sociedad que pretende ser autónoma son y deben ser muchas y diversas, y entonces, cuando uno desea evitar controversias, no debe pensar alternativas supuestamente mejores que el presente. (El mal, como sabemos, encuentra su mejor amigo en la banalidad, mientras que la banalidad toma el hábito de la sabiduría última.) Sin embargo, lo que hace que el tercer capítulo sea aún más controversial es que las visiones, en sí mismas, han caído actualmente en desgracia. “El fin de la historia” está en el candelero, y habitualmente los temas más contenciosos que obsesionaron a nuestros antecesores se dan por resueltos o se ignoran como si lo estuvieran (en cualquier caso, no se los considera problemas). Tendemos a enorgullecernos de cosas de las que quizá deberíamos avergonzarnos, como de vivir en la época posideológica o posutópica, de no preocuparnos por ninguna visión coherente de una sociedad buena y de haber trocado el esfuerzo en pos del bien público por la libertad de perseguir la satisfacción individual. Pero si nos detenemos a pensar por qué esa persecución de la felicidad casi nunca produce los resultados esperados y por qué el gusto amargo de la inseguridad hace la felicidad menos dulce de lo que habíamos supuesto, advertimos que no llegaremos muy lejos sin hacer que regresen del exilio ideas como el bien público, la sociedad buena, la equidad, la justicia, esas ideas que no tienen sentido si no se las cultiva colectivamente. Tampoco conseguiremos que la mosca de la inseguridad se desprenda de la miel de la libertad individual si no recurrimos a la política, si no empleamos el vehículo de la agencia política y si no señalamos la dirección que ese vehículo debe seguir.

Ciertos puntos de orientación parecen cruciales en el momento de planificar el itinerario. El tercer capítulo se centra en tres de ellos:

el modelo republicano del Estado y de la ciudadanía; el establecimiento universal de un ingreso básico; la ampliación de las instituciones de una sociedad autónoma para devolverles capacidad de acción e igualarlas con poderes que, en la actualidad, son extraterritoriales. Esos tres puntos se exponen con el objetivo de provocar y fomentar la reflexión, no para ofrecer soluciones que, en una sociedad autónoma, sólo aparecen al final y no al principio de la acción política.

He llegado a creer que las preguntas nunca están equivocadas, sino las respuestas. También creo, sin embargo, que no preguntar es la peor respuesta de todas.

Agosto de 1998

I. EN BUSCA DE ESPACIO PÚBLICO

AL COMENTAR los acontecimientos desencadenados en tres ciudades diferentes del oeste de Inglaterra por la noticia de que el pedófilo Sidney Cooke había sido liberado de la cárcel para regresar a su casa, Decca Aitkenhead,[1] una periodista de The Guardian dotada de un sexto sentido sociológico, de cuya rica producción haremos buen uso en estas páginas, observó:

Si hay algo que garantiza hoy que la gente saldrá a la calle son las murmuraciones acerca de la aparición de un pedófilo. La utilidad de esas protestas ha sido objeto de crecientes cuestionamientos. Lo que no nos hemos preguntado, sin embargo, es si esas protestas en realidad tienen algo que ver con los pedófilos.

Aitkenhead se centró en una de esas ciudades, Yeovil, donde encontró que la variada multitud de abuelas, adolescentes y mujeres de negocios que rara vez —o casi nunca— habían expresado algún deseo de participar en una acción pública ahora habían sitiado el destacamento de policía local, sin estar siquiera seguras de que Cooke se ocultaba efectivamente dentro del edificio. Su ignorancia acerca de los hechos y detalles del asunto solamente era superada por la determinación de hacer algo al respecto y de que lo que hicieran fuera advertido; y en realidad esa determinación se fortaleció aún más debido a la incertidumbre que rodeaba a los acontecimientos. Personas que jamás habían participado en una protesta pública decidieron acercarse y permanecer, mientras gritaban "¡Muerte a ese canalla!", dispuestas a mantener su lugar todo el tiempo que hiciera falta. ¿Por qué? ¿Buscaban algo más fuera del confinamiento de un enemigo público a quien nunca habían visto y cuyo paradero ni siquiera conocían con certeza? Aitkenhead tiene una respuesta para esa compleja pregunta, y es

una respuesta convincente:

Lo que verdaderamente ofrece Cooke, en cualquier parte, es la rara oportunidad de odiar realmente a alguien, de manera audible y pública, y con absoluta impunidad. Es una cuestión de bien y mal […] y, por lo tanto, un gesto en contra de Cooke define que uno es decente. Sólo quedan muy pocos grupos humanos que uno pueda odiar sin perder respetabilidad. Los pedófilos constituyen uno de ellos.

“Finalmente he encontrado mi causa”, dijo la principal organizadora de la protesta, una mujer sin ninguna experiencia previa en roles públicos. “Lo que probablemente haya encontrado Debra”, comenta Aitkenhead, “no es ‘su causa’, sino una causa común: la sensación de una motivación colectiva”.

La manifestación tiene matices de demostración política, de ceremonia religiosa, de mitin sindical; todas esas experiencias grupales que solían definir la identidad de las personas, y que ya no son accesibles para ellas. Y por eso ahora éstas se organizan en contra de los pedófilos. Dentro de unos pocos años, la causa será cualquier otra.

UN MERODEADOR EN EL VECINDARIO

Aitkenhead tiene razón una vez más: es improbable que haya escasez de nuevas causas, y siempre habrá nichos vacíos en el cementerio de las viejas causas. Pero, por el momento —días más que años, si se tiene en cuenta la pasmosa velocidad de desgaste de los temores y pánicos morales públicos—, la causa es Sidney Cooke. Sin duda, es una causa excelente para reunir a toda la gente que busca alguna salida para una angustia largamente acumulada.

Primero, Cooke está catalogado: esa calificación lo convierte en un blanco tangible y lo extrae del conglomerado de miedos ambientales confiriéndole una realidad corporal que otros temores no poseen; aun cuando no se lo vea, es posible percibirlo como un objeto sólido que puede ser dominado, esposado, encerrado, neutralizado y hasta destruido, a diferencia de la mayoría de las amenazas, que tienden a ser desconcertantemente difusas, vagas, evasivas, invasoras, inidentificables. Segundo, por una feliz coincidencia, Cooke ha sido puesto en el lugar en que se cruzan las preocupaciones privadas y los temas públicos; más precisamente, su caso es como un crisol alquímico en el que el amor por los hijos —una experiencia cotidiana, rutinaria, pero privada— puede transustanciarse de manera milagrosa en un espectáculo público de solidaridad. Y en última instancia, pero no menos importante, la situación es un puente suficientemente ancho como para permitir que un grupo —tal vez muy numeroso— encuentre una vía de escape; cada evadido solitario se topa allí con otra gente que está huyendo de su propia prisión privada, y de este modo se crea una comunidad a partir del solo hecho de emplear la misma ruta de escape, que seguirá existiendo mientras haya pies que la recorran.

Los políticos, personas que se supone operan profesionalmente

dentro del espacio público (allí tienen sus cargos, o más bien denominan "público" el espacio donde tienen sus cargos), casi nunca están bien preparados para enfrentar esta invasión de intrusos; y dentro del espacio público, cualquiera que no tenga el tipo de cargo adecuado, y que aparezca allí en una ocasión ni calculada ni preparada y sin invitación, es, por definición, un intruso. Según estos parámetros, todos los atacantes de Sidney Cooke eran, sin lugar a dudas, intrusos. Desde el principio, su presencia dentro del espacio público era precaria. Por lo tanto, deseaban que los legítimos habitantes de ese espacio reconocieran su presencia allí y la volvieran legítima.

Willie Horton probablemente hizo que Michael Dukakis perdiera la presidencia de los Estados Unidos. Antes de ser candidato a presidente, Michael Dukakis fue durante 10 años gobernador de Massachusetts. Fue uno de los más acérrimos opositores a la pena de muerte. También creía que las cárceles eran fundamentalmente instituciones destinadas a la educación y a la rehabilitación. Deseaba que el sistema penal sirviera para devolver a los criminales un sentido humano que habían perdido y del que se los había despojado, preparando a los convictos para "volver a la comunidad": durante su gobierno, se concedía a los prisioneros salidas a sus hogares. Willie Horton no volvió de una de esas salidas. No regresó y violó a una mujer. "Eso es lo que puede hacernos uno de esos liberales de corazón blando cuando ocupa un cargo de poder", señaló el contrincante de Dukakis, George Bush, un firme partidario de la pena capital. Los periodistas acosaron a Dukakis: "Si su esposa Kitty fuera violada, ¿estaría usted a favor de la pena capital?" Dukakis insistió en que "no glorificaría la violencia". Así se despidió de la presidencia.

El victorioso Bush fue derrotado cuatro años más tarde por el gobernador de Arkansas, Bill Clinton. Como gobernador, Clinton autorizó la ejecución de un hombre retardado, Ricky Ray Rector. Algunos comentaristas creen que, tal como Horton le hizo perder la elección a Dukakis, Rector se la hizo ganar a Clinton. Es probable que sea una exageración: Clinton también hizo otras cosas que lo

congraciaron con el “estadunidense medio”. Prometió ser duro en la lucha contra el delito, contratar más policías y aumentar la vigilancia, incrementar el número de delitos castigados con pena de muerte, construir más prisiones y hacerlas más seguras. La contribución de Rector al triunfo de Bill Clinton fue ser tan sólo la prueba viva (perdón: muerta) de que el futuro presidente hablaba en serio. Con semejante antecedente, el “estadunidense medio” no podía menos que confiar en la palabra de Clinton.

Estos duelos llevados a cabo en la cima del poder tuvieron sus réplicas en niveles más bajos. Tres candidatos a la gobernación de Texas usaron el tiempo de oratoria que se les había asignado en la convención del partido tratando de superar a los otros en cuanto a los servicios prestados a la pena de muerte. Mark White posó ante las cámaras de TV rodeado de fotos de todos los convictos que habían sido condenados a la silla eléctrica durante su gobernación. Para no quedarse atrás, su contrincante Jim Mattox les recordó a los votantes que él había supervisado personalmente 33 ejecuciones. En realidad, ambos candidatos fueron derrotados por una mujer, Ann Richards, cuyo vigor retórico a favor de la pena de muerte no pudieron igualar, por más contundentes que fueran las otras pruebas que ofrecieran. En Florida, el gobernador saliente, Bob Martinez, hizo un espectacular reingreso después de un largo periodo de ocupar los últimos lugares en las encuestas populares, cuando les recordó a los votantes que había firmado 90 decretos de ejecución. En California, el estado que solía enorgullecerse de no haber ejecutado a un solo preso durante un cuarto de siglo, Dianne Feinstein presentó su candidatura alegando ser “la única demócrata que está a favor de la pena de muerte”. Como respuesta, su contrincante, John van de Kamp, se apresuró a declarar que aunque “filosóficamente” no estaba a favor de la ejecución y aunque la consideraba “barbarie”, dejaría de lado su filosofía una vez que fuera electo gobernador. Para dar prueba de ello, se hizo fotografiar en la inauguración de una cámara de gas de última generación destinada a futuras ejecuciones y anunció que, durante su desempeño en el Departamento de Justicia, había condenado a muerte a 42 criminales. Finalmente, la promesa de que traicionaría sus convicciones no lo ayudó. Los votantes (tres cuartos de los

cuales estaban a favor de la pena de muerte) prefirieron a un creyente, alguien que fuera un verdugo convencido.

Desde hace ya más de una década, las promesas de ser implacables ante el delito y de aumentar el número de criminales condenados a muerte han figurado de hecho como primer tema de los programas electorales, independientemente de la denominación política del candidato. Para los políticos actuales, o aspirantes, el fortalecimiento de la pena de muerte es el billete ganador de la lotería de la popularidad. Inversamente, la oposición a la pena capital implica el suicidio político.

En Yeovil, los sitiadores exigieron una reunión con su MP (miembro del Parlamento), Paddy Ashdown. Éste se negó a otorgarles la legitimación que pretendían. Al ocupar una incierta posición dentro del espacio público y al no ser, por cierto, uno de sus elementos regentes designados-elegidos, Ashdown solamente hubiera podido respaldar la causa de la protesta a expensas de poner aún más en peligro sus credenciales dentro del espacio público. Prefirió entonces decir lo que pensaba, lo que creía era la verdad, comparando a los atacantes de Cooke con las “turbas de linchamiento” y resistiéndose a todas las presiones destinadas a respaldar esas conductas y a poner el sello de “tema público” sobre ofensas privadas y para nada claras.

Jack Straw, secretario del Interior, no pudo permitirse ese lujo. Tal como declarara una de las líderes de la protesta: “Lo que nos gustaría hacer ahora es relacionarnos con otras campañas de protesta. Hay muchas voces pequeñas en muchas zonas del país. Si logramos que nuestra voz sea más grande, podríamos avanzar más rápido”. Esas palabras insinúan la intención de perpetuarse en el espacio público, de reclamar una voz permanente en cuanto a la manera en que se administra ese espacio. Deben haber resultado ominosas para cualquier político a cargo del espacio público, aunque cualquier político maduro sabe muy bien que fusionar

campañas y sumar pequeñas voces no es algo fácil de lograr ni con grandes posibilidades de concreción; ni las voces pequeñas (privadas) ni las campañas (locales, de tema único) se suman con facilidad, y se puede suponer, razonablemente, que esta esperanza-intención de lograrlo, al igual que tantas otras esperanzas e intenciones similares en el pasado, seguirá su curso natural, es decir, la decadencia, la zozobra, el abandono y el olvido. El problema de Straw se limitaba a demostrar que los administradores del espacio público se toman en serio las pequeñas voces; eso significa que están dispuestos a adoptar medidas que hagan innecesario que esas pequeñas voces resuenen, y que la gente debe recordarlos por haber manifestado tal disposición. Entonces Jack Straw, quien probablemente en privado compartía la opinión pública de Paddy Ashdown, dijo tan sólo que "es vital que la gente no tome la ley en sus propias manos" (trayendo a la memoria así que la ley únicamente debe ser aplicada por manos elegidas) y luego reforzó su declaración pública agregando que tal vez se tomaran medidas "para mantener indefinidamente tras las rejas a los criminales peligrosos". Puede ser que Jack Straw esperara ser recordado como un atento, comprensivo y solidario administrador del espacio público; la líder ya citada sentenció al poco cooperativo Paddy Ashdown: "Sólo espero que la gente tenga buena memoria cuando lleguen las elecciones".[2]

Tal vez (un "tal vez" muy grande, dada la vigilancia de la Corte Europea de Derechos Humanos) los criminales peligrosos (es decir, aquellos que por algún motivo atraen y concentran sobre sí todo el miedo público al peligro) sean mantenidos "indefinidamente" tras las rejas; sin embargo, sacarlos de la calle y de los titulares y de las candilejas no logrará que el miedo —el mismo que los convirtió en los peligrosos criminales que son— sea menos difuso e indefinido de lo que es, en tanto las razones para temer persistan y los terrores causados deban sufrirse en soledad. Los solitarios asustados, sin comunidad, seguirán buscando una comunidad sin miedos, y los que están a cargo del inhospitalario espacio público seguirán prometiéndola. El problema es que las únicas comunidades que pueden construir los solitarios, y que los administradores del espacio público pueden ofrecer si son serios y responsables, son

aquellas construidas a partir del miedo, la sospecha y el odio. En algún momento, la amistad y la solidaridad, que eran antes los principales materiales de construcción comunitaria, se volvieron muy frágiles, muy ruinosas o muy débiles.

Las penurias y los sufrimientos contemporáneos están fragmentados, dispersos y esparcidos, y también lo está el disenso que ellos producen. La dispersión de ese disenso, la dificultad de condensarlo y anclarlo en una causa común y de dirigirlo hacia un culpable común, sólo empeora el dolor. El mundo contemporáneo es un container lleno hasta el borde del miedo y la desesperación flotantes, que buscan desesperadamente una salida. La vida está sobresaturada de aprensiones oscuras y premoniciones siniestras, aun más aterradoras por su inespecificidad, sus contornos difusos y sus raíces ocultas. Como en el caso de otras soluciones sobresaturadas, una mota de polvo —Sidney Cooke, por ejemplo— es suficiente para provocar una violenta condensación.

Hace 20 años (en Double Business Bind, Baltimore University Press, 1978), René Girard consideró hipotéticamente qué podría haber ocurrido en una también hipotética época presocial, cuando el disenso se esparcía en toda la población y las disputas y la violencia, alimentadas por una despiadada competencia por sobrevivir, fragmentaban las comunidades o impedían que se reunieran. Tratando de responder a esa pregunta, Girard ofrecía un relato, deliberada y recatadamente mitológico, del “nacimiento de la unidad”. El paso decisivo, cavilaba, debió haber sido la elección de una víctima en cuyo asesinato, a diferencia de otros asesinatos, hubieran participado todos los miembros de la población, quedando de este modo “unidos por el crimen” —una vez que éste se había consumado— en carácter de coautores, cómplices o instigadores. El acto espontáneo de acción coordinada tenía la capacidad de sedimentar los enconos dispersos y la agresión difusa, estableciendo una clara división entre lo correcto y lo incorrecto, la violencia legítima y la ilegítima, la inocencia y la culpa. Podía reunir a los seres solitarios (y asustados) en una comunidad solidaria (y confiada).

La historia de Girard, quiero repetirlo, es una fábula, un mito etiológico, un relato que no aspira a la verdad histórica, sino a dar cuenta de un "origen" desconocido. Como señalara Cornelius Castoriadis, el individuo presocial, contrariamente a la opinión de Aristóteles, no es un dios ni una bestia, sino una pura invención de la imaginación de los filósofos. Como otros mitos etiológicos, el relato de Girard no nos dice lo que verdaderamente ocurrió en el pasado; es tan sólo un intento de dar sentido a la presencia actual de un fenómeno bizarro y de difícil comprensión y de justificar su constante presencia y renacimiento. El verdadero mensaje del relato de Girard es que siempre que el disenso se presenta difusamente y no focalizado, y que reinan la sospecha mutua y la hostilidad, la única manera de alcanzar o recuperar la solidaridad comunitaria y el hábitat seguro —por solidario— es la elección de un enemigo común y la unión de fuerzas a través de un acto de atrocidad colectiva que apunta a un blanco común. Sólo la comunidad de cómplices puede garantizar (mientras dura) que el crimen no sea llamado crimen y castigado como tal. Por lo tanto, la comunidad no tolerará fácilmente a las personas que se nieguen a unirse al tumulto general, ya que esa negativa pone en duda la justicia misma del acto.

EL CALDERO DE UNSICHERHEIT

Hace exactamente 70 años, Sigmund Freud escribió Das Unbehagen in der Kultur, traducido al español bajo el título El malestar en la cultura. En esa obra primordial, Freud sugería que la "cultura" (se refería, por supuesto, a nuestra cultura occidental moderna; hace 70 años, el término "cultura" raramente aparecía en plural y sólo el estilo occidental de existencia se atribuía a sí mismo el término "cultura") es un trueque: un valor atesorado se sacrifica a cambio de otro, igualmente imperativo y caro al corazón. En la traducción, leemos que el mayor don de la cultura es la seguridad que ofrece; seguridad respecto a los muchos peligros que proceden de la naturaleza, del propio cuerpo y de las demás personas. En otras palabras, la cultura libera del miedo o, por lo menos, hace que los miedos resulten menos intensos y terribles. A cambio, sin embargo, la cultura impone restricciones —a veces severas, generalmente oprimentes, siempre irritantes— a la libertad individual. Los seres humanos no son libres de ir en pos de todo lo que sus corazones desean, y casi nada puede alcanzarse con la profundidad que nuestro corazón desearía. Los instintos son mantenidos a raya o suprimidos de plano: desventurada situación, que causa desazón psíquica, neurosis y rebeldía. Los malestares más comunes y las conductas transgresoras del orden emanan, según Freud, del sacrificio de gran parte de la libertad individual en aras de lo que hemos ganado —colectiva e individualmente— en términos de seguridad individual.

En mi libro Postmodernity and its Discontents (Polity Press, 1997) sugerí que, si Freud hubiera escrito su obra 70 años más tarde, probablemente se hubiera visto obligado a revertir su diagnóstico: las frustraciones y los malestares humanos más comunes en la actualidad son, como los que los precedieron, consecuencia de un trueque, pero hoy es la seguridad lo que se sacrifica, día tras día, en

el altar de una libertad individual en permanente expansión. En pos de cualquier cosa identificable con una mayor libertad de elección y expresión individuales, hemos perdido buena parte de aquella seguridad que ofrecía la cultura moderna, y todavía más, de la seguridad que prometía darnos; peor aún, casi hemos dejado de escuchar las promesas de que volveremos a tenerla, y a cambio escuchamos cada vez más a menudo que la seguridad conspira contra la dignidad humana, que es demasiado engañosa, que engendra una dependencia adictiva y que deseándola no llegaremos nunca a pisar terreno firme.

Pero ¿qué es en realidad eso que, según nos dicen, no debemos echar de menos, y que de todos modos extrañamos y cuya ausencia nos angustia, atemoriza e irrita? En el original alemán, Freud habla de Sicherheit, y ese concepto alemán es, de hecho, considerablemente más amplio que su traducción, "seguridad". En alemán, Sicherheit es un caso inusual de condensación, ya que logra comprimir en un solo término un fenómeno complejo para cuya traducción hacen falta al menos tres vocablos: "seguridad", "certeza" y "protección".

Seguridad. Todo aquello que ha sido ganado o conseguido seguirá en nuestro poder; todo aquello que se ha logrado conservará su valor como fuente de orgullo y respeto; el mundo es estable y confiable, al igual que sus cánones de rectitud, el aprendizaje de los modos eficaces de actuar y de las habilidades necesarias para enfrentar los desafíos de la vida.

Certeza. Implica conocer la diferencia entre lo razonable y lo insensato, lo confiable y lo engañoso, lo útil y lo inútil, lo correcto y lo incorrecto, lo provechoso y lo dañino, y todas las otras distinciones que nos guían en nuestras elecciones diarias y nos ayudan a tomar decisiones de las que esperamos no arrepentirnos; y conocer los síntomas, los presagios y los signos de advertencia que nos permiten saber qué debemos esperar y cómo discernir una

buena jugada de una mala.

Protección. Siempre que uno se comporte de manera correcta, ningún peligro extremo —ningún peligro del que no podamos defendernos— amenazará nuestro cuerpo y sus extensiones, es decir, nuestras propiedades, nuestro hogar y lo que nos rodea, y tampoco amenazará el espació en el que se inscriben todos esos elementos del "yo más amplio", como el terreno de nuestra propia casa y sus alrededores.

Los tres ingredientes del Sicherheit son requisitos para la autoconfianza y la independencia que determinan la capacidad de pensar y actuar racionalmente. La ausencia o la escasez de alguno de estos tres ingredientes tiene más o menos el mismo efecto: falta de resolución, pérdida de confianza en la propia capacidad y desconfianza de las intenciones de los otros, incapacidad creciente, angustia, aislamiento, tendencia a inculpar y a acusar, a la agresividad y a buscar chivos expiatorios. Todas estas tendencias son síntomas de desconfianza existencial corrosiva: la rutina cotidiana, quebrada y sospechosa —que, desarrollada sin suspicacias, hubiera ahorrado al actor la angustia de tener que elegir permanentemente— exige un escrutinio lleno de aprensión para revelar los riesgos que entraña; y, peor aún, una y otra vez las respuestas aprendidas pierden validez antes de condensarse en hábitos y cristalizarse en una conducta de rutina. La posibilidad de que el resultado de cada elección sean algunas consecuencias indeseadas y la conciencia de que esas consecuencias no pueden calcularse con precisión no nos urgen tanto a controlar el resultado de nuestras acciones (algo que sería poco realista) como a protegernos contra los riesgos implícitos en cualquier acción y a no hacernos responsables de sus resultados.

Los efectos del debilitamiento de la seguridad, la certeza y la protección son notablemente similares y, por lo tanto, las razones de las experiencias problemáticas casi nunca son evidentes, aunque

sí fáciles de desplazar. Como los síntomas son virtualmente indiferenciables, nunca resulta claro si el miedo generalizado deriva de la insuficiente seguridad, de la ausencia de certeza o de la desprotección; la angustia es inespecífica y el miedo resultante bien puede atribuirse a causas erróneas y desencadenar acciones inútiles para resolver el problema de fondo; como las verdaderas razones de descontento son de difícil identificación y de más difícil corrección en el caso de ser descubiertas, existe la poderosa tentación de crear y designar culpables putativos aunque plausibles contra quienes emprender una sensata acción defensiva (o, mejor aún, ofensiva). En ese caso, le ladramos al árbol equivocado, pero al menos ladramos, sin sentirnos disminuidos y sin que nadie pueda reprocharnos que recibimos los golpes y nos quedamos de brazos cruzados.

En nuestros días, los tres ingredientes del Sicherheit sufren continuos e intensos ataques y, a diferencia de lo que ocurría con las incertidumbres de antaño, ha empezado a difundirse la idea de que la fugacidad de las señales viales que nos guían por la vida y la elusividad de los hitos de orientación de la existencia ya no pueden considerarse una molestia transitoria, curable en la medida en que se descubra nueva información y se inventen nuevas herramientas más efectivas. Es cada vez más obvio que las incertidumbres de hoy son —según la adecuada expresión de Anthony Giddens— fabricadas; por lo tanto, vivir en la incertidumbre aparece como un estilo de vida, la única manera posible de vivir la única vida de la que disponemos.

SEGURIDAD INSEGURA

En los Estados Unidos, uno de cada tres empleados ha ocupado el mismo puesto en la misma empresa menos de un año. Dos de cada tres han estado en el mismo puesto menos de cinco años.

En Gran Bretaña, hace 20 años, 80% de los empleos eran —en principio, si no de hecho— del tipo "40/40" (semana laboral de 40 horas durante 40 años de vida) y estaban protegidos por una compacta red de contención sindical, jubilatoria y de derechos compensatorios. Hoy, sólo 30% de los empleos entra en esa categoría y el porcentaje sigue disminuyendo velozmente.

Un conocido economista francés, Jean-Paul Fitoussi, señala que la cantidad global de empleo disponible se está reduciendo, un problema que no es "macroeconómico" sino estructural, en relación directa con el traspaso del control de factores económicos cruciales de manos de las instituciones representativas de los gobiernos a manos del libre juego de las fuerzas del mercado. Es muy poco, por lo tanto, lo que la estrategia expansionista ortodoxa del Estado puede hacer para combatir este fenómeno. Si los ministros de Finanzas son todavía un "mal necesario", los ministros de Economía son, cada vez más, cosa del pasado,[3] o, simplemente, un título vacío y nostálgico del alguna vez inquebrantable Estado soberano, hoy en rápida disolución. En su estudio reciente sobre la "sociedad informática" en ciernes, Manuel Castells sugiere que, mientras el capital fluye libremente, la política sigue siendo irremediablemente local. La velocidad del movimiento hace del poder real algo extraterritorial. Se podría decir que, al ser las instituciones políticas existentes cada vez más incapaces de regular la velocidad del movimiento de capitales,[4] el poder está cada vez más alejado de la política; esa circunstancia da cuenta al mismo tiempo de la apatía

política creciente, del progresivo desinterés del electorado en todo aquello que sea "político" —a no ser por los jugosos escándalos protagonizados por las estrellas políticas de turno— y del desvanecimiento de las expectativas de que la salvación provenga de los edificios gubernamentales, sean quienes fueren sus actuales o sus futuros ocupantes. Lo que se hace o pueda hacerse en los edificios gubernamentales tiene cada vez menos consecuencias sobre los problemas con los que los individuos deben enfrentarse día a día.

Hans Peter Martin y Harald Schumann, especialistas en economía de Der Spiegel, calculan que, si continúa la tendencia actual, 20% de la (potencial) fuerza laboral global bastará para "mantener en marcha la economía" (sea lo que sea lo que esto signifique), hecho que reduciría al otro 80% de la población laboral del mundo a la categoría de económicamente redundante.[5] Se podría pensar (y muchos lo hacen) en los modos de revertir, detener o desacelerar esta tendencia, pero en la actualidad el tema principal ya no es qué hacer sino quién tiene el poder y la resolución necesarios para hacerlo. Detrás de la creciente inseguridad de los millones que dependen de la posibilidad de vender su trabajo, se oculta la ausencia de una agencia potente y efectiva que, con voluntad y resolución, podría aliviar la situación. Hace 50 años, en la época de Bretton Woods (hoy historia antigua), los expertos que analizaban el rumbo de los asuntos mundiales hablaban de leyes universales y de su cumplimiento universal, de algo que debíamos hacer y finalmente haríamos; hoy hablan de globalización, de algo que nos ocurre por razones que podemos barruntar, e incluso conocer, pero difícilmente controlar.

La actual inseguridad es similar a la sensación que experimentan los pasajeros de un avión cuando descubren que la cabina del piloto está vacía, que la amigable voz del capitán es solamente la grabación de un mensaje viejo.

La inseguridad de la subsistencia, junto con la falta de una agencia confiable capaz de reducirla —o, al menos, de funcionar como destinatario de las demandas de mayor seguridad—, asesta un severo golpe al corazón de la vida política. El consejo de Jean-Paul Sartre —armar el projet y luego no desviarse de él— suena hueco, ni sabio ni particularmente atractivo. La tarea de construir una identidad no sólo parece infinita e interminable, sino que además ahora conlleva, como norma esencial, la capacidad de autoeliminación del producto o la capacidad —por parte de los constructores— de reciclarlo en algo diferente de lo que se pretendía en un principio. Sin duda alguna, el trabajo de autoidentificación no es ni debería ser un proceso acumulativo: más bien parece una cadena de nuevos comienzos, posibilitado por la capacidad de olvido más que por la capacidad de aprender y memorizar. Lo que se ha adquirido o armado solamente sirve hasta nuevo aviso. No es que haya escasez de reglas o de líneas orientadoras que reclaman nuestra confianza (por el contrario, el mundo inseguro se caracteriza por el florecimiento de todo tipo de consejeros y por ser un caldo de cultivo de clases cada vez más variadas y numerosas de expertos en "cómo hacerlo"), sino que más bien ya no parece razonable invertir nuestra confianza irrestricta en cualquier regla o línea de orientación, dado que tarde o temprano resultará desastrosa debido a la evidente volatilidad endémica que parece aquejar a todas ellas.

"La composición del lugar de trabajo está en constante cambio": así resume la situación Kenneth J. Gergen. Llama plasticidad a ese aspecto de la vida contemporánea; al trasladarse de un sitio de trabajo a otro o, simplemente, al observar que su sitio de trabajo cambia ante sus ojos hasta volverse irreconocible, "el individuo debe enfrentarse con un rango cada vez más variado de exigencias de conducta". En esta clase de entorno,

hay poca necesidad de individuos con capacidad de decisión interna y un mismo estilo para todo. Una persona con esas características resulta estrecha, parroquial, inflexible […] Ahora celebramos a los seres proteicos […] Hay que mantenerse en movimiento; la red es

vasta, los compromisos son muchos, las expectativas son infinitas, las oportunidades abundan y el tiempo es cada vez más escaso.[6]

En otro momento, Gergen se explaya sobre el mismo tema:

Es cada vez más difícil recordar con precisión a qué núcleo esencial se debe ser fiel. El ideal de autenticidad se deshilacha en los bordes; el significado de la sinceridad cae lentamente en la indeterminación […] La personalidad pastiche es un camaleón social, que constantemente toma prestados fragmentos y partes de identidad de cualquier fuente disponible y los considera útiles o deseables para una determinada situación […] La vida se convierte en una bombonería donde saciar nuevos y cambiantes apetitos.[7]

Observemos que, en una vida cuyo modelo es una bombonería, el efecto de la plasticidad que Gergen describe tan vívidamente tampoco sería el dulce sabor de los bombones, sino la aguda sensación de esa inseguridad que provoca insomnio. Pocas personas elegirían una bombonería —un lugar agradable para visitar de tanto en tanto— cuando se les pregunta cuál sería su residencia permanente ideal. Una vida de elegir, paladear y deglutir dulces probablemente esté jalonada de ataques de náusea y dolores de estómago para todos aquellos que decidan vivir en la bombonería, aun cuando hayan olvidado (y difícilmente lo logren, por más que se esfuercen) otra vida —llena de furia y automenosprecio—, la que viven aquellos que, por tener los bolsillos vacíos, miran ávidamente a los clientes desde el otro lado de la vidriera. Después de todo, son sólo la puerta y los variables contenidos de la billetera lo que separa al primer grupo del segundo.

Niklas Luhmann propuso memorablemente que, dada la multiplicidad de roles que desempeñamos y de los ambientes en los cuales cumplimos esa tarea, cada uno de nosotros está

“parcialmente desplazado”. Podríamos decir que, debido a la multiplicidad de oportunidades que compiten entre sí y se cancelan mutuamente y a la cacofonía de voces que nos instan a aprovecharlas, todos nosotros estamos —siempre y en todas partes — “parcialmente excluidos”. Sólo el grado, no la existencia, de la exclusión depende del lado de la vidriera en el que nos toque estar. Cualquiera sea el lado en el que nos toque estar en este momento (“la identidad”, dice Harvie Ferguson, “es un yo transitorio”,[8] y la vida, podemos agregar, es un cementerio de identidades fallecidas o asesinadas), siempre que nuestra condición es medida (del único modo en el que puede ser medida, a falta de otros patrones) por una aparente infinidad de invasivas, tentadoras, seductoras y —sobre todo— inexploradas posibilidades, nos veremos excluidos.

John Seel sugiere que dos proposiciones —“El yo es indeterminado; cualquier yo es posible” y “El proceso de autofabricación del yo nunca termina”— se encuentran entre los axiomas más importantes en todos los estudios posmodernos sobre los problemas de identidad. La vida diaria proporciona abundante evidencia que apoya la idea de que estas dos proposiciones no exigen otra prueba y de que deberían ser consideradas axiomas.

Uno observa su lógica [la de los problemas de identidad]* en los modos en los que se procura el autoconocimiento y se manifiesta la autoexpresión: en los adolescentes que promocionan por la calle la última marca de ropa o la última banda de rock; en la proliferación de cirugías estéticas, tatuajes y piercings; en la escalada de la política de géneros; en la popularidad de los chats y el cibersexo; en el megaestatus de las top-models; en la necesidad del asesoramiento de imagen en los negocios y la política, y en los ubicuos expertos de talkshow de la televisión diurna. Los temas de la sexualidad, la individualidad y el cuerpo son transformados por el efecto galvanizador de estas emergentes concepciones del yo.[9]

La imagen que transmite esta lista de síntomas (sin duda

incompleta) es la de las presiones irremisibles que se acumulan para instarnos a abandonar las viejas costumbres y adoptar otras nuevas e inexploradas; la de una identidad buscada pero nunca alcanzada; la de cazadores de identidad que se aferran ávidamente a pequeñas muestras de autoexpresión públicamente reconocidas, sólo para que, casi de inmediato, la vertiginosa velocidad con que son devaluadas los azuce-convenza-fuerce a abandonarlas y remplazarlas; la de hombres y mujeres que buscan y casi nunca encuentran, y que nunca están seguros de que lo que han encontrado es lo que estaban buscando, aunque sí están seguros de que, hayan encontrado o no lo que buscaban, deberán volver a buscar. No se puede dar por sentado el valor duradero de cualquier cosa que se haya conseguido; el valor de cualquier cosa que uno es instado a adquirir o cuyo logro sea celebrado tampoco puede —ni debería— darse por sentado. Cuando se nos dice y se nos demuestra que podemos conseguir cualquier cosa, la inseguridad endémica es el único logro no perecedero.

Para resumir: en el corazón de la vida política anida un profundo e insaciable deseo de seguridad; y actuar a partir de ese deseo produce una mayor inseguridad, más profunda aún.

En el intento de escapar de la inseguridad, ya no podemos emplear la vieja estratagema de conformidad con la vox populi, ya que no podemos contar con la irrevocabilidad de sus pronunciamientos, porque casi todos sus veredictos han sido cuestionados o rebatidos en el momento en que fueron enunciados. En cuanto a la otra vía tradicional de escape, la de buscar la compañía de otros con iguales ideas, solidarios y considerados, dispuestos a permanecer a nuestro lado en las buenas y en las malas… también ha sido cortada.

La vida insegura se vive en compañía de gente insegura. No sólo yo me siento inseguro en cuanto a la duración de mi yo actual y en cuanto al tiempo en que los que me rodean estarán dispuestos a confirmarlo. Tengo los mejores motivos para sospechar que también

ellos sufren la misma incertidumbre y se sienten tan inseguros como yo. La indiferencia y la irritación tienden a compartirse, pero compartir la irritación no convierte a los solitarios sufrientes en una comunidad. Nuestra clase de inseguridad no es la materia de la que están hechas las causas comunes, las posturas conjuntas ni las filas solidarias. Tanto las oportunidades como los reveses parecen elegir a sus beneficiarios o a sus víctimas azarosamente, por lo cual la regularidad impuesta por leyes generales bien puede ser una desventaja en el momento de aprovechar una oportunidad o bien puede ser un arma poco efectiva en el momento de esquivar algún revés.

Si los individuos estuvieran verdaderamente ansiosos de seguir los preceptos de una elección racional —como lo sugieren algunos teóricos—, en estas circunstancias se verían obligados a eludir las compañías o sociedades de las que no pudieran desvincularse libremente. Desarrollarían intereses creados dentro de "entornos flexibles", con lazos que sólo se mantendrían mientras resultaran útiles. Racionalmente, no podrían prestar atención al deseo de forjar una comunidad segura y duradera. Por lo tanto, sus elecciones racionales los convertirían en cómplices inocentes y sin premeditación en la fabricación de la misma inseguridad del mundo en que viven, que hace del rechazo de los puertos seguros una cuestión de elección racional. La inseguridad ha alcanzado un punto en el que puede jactarse de haber reclutado las facultades racionales de los individuos en carácter de sirvientes fieles y confiables.

CERTEZA INCIERTA

Hoy únicamente podemos albergar dos certezas: que hay pocas esperanzas de que los sufrimientos que nos produce la incertidumbre actual sean aliviados y que sólo nos aguarda más incertidumbre.

En ocasión de la aceptación de una moneda común por parte de los primeros 11 Estados miembros de los 16 que conforman la Unión Europea, la sección económica del International Herald Tribune anunció la inminente "oportunidad única de lograr grandes incrementos de la eficacia corporativa". Pocos párrafos más adelante se aclaraba qué significaría esa oportunidad única para el resto de Europa, la parte no corporativa: "El resultado será una mayor reducción de las empresas e, inicialmente, más desempleo". (Observemos que, en la cita, "mayor reducción" constituye una predicción con buena base, mientras que "inicialmente" tiene un estatus de creencia doctrinaria.) Alan Friedman, el corresponsal de "economía global" del International Herald Tribune, continúa citando a Kim Schoenholtz, principal economista de Salomon Smith Barney de Londres, y a "muchas otras opiniones de economistas del sector privado", que afirmaban que, para que la moneda común europea produjera el previsto "incremento de eficacia", eran necesarios "profundos cambios estructurales". Friedman no deja dudas para sus lectores respecto de cuáles cambios constituyen "el ingrediente faltante que los políticos todavía deben añadir". El cambio estructural, explica, es "la expresión cifrada para describir el proceso de contratar y despedir más fácilmente, reducir el gasto público de jubilaciones y otros beneficios proporcionados por el Estado, y bajar las cargas sociales y los altísimos aportes patronales de la Europa continental".[10]

Pocos días antes, el mismo periódico había señalado, aunque solamente en la "página de opinión", que, en respuesta a la profunda crisis económica que había golpeado a las sociedades del sudeste asiático, el Fondo Monetario Internacional (FMI) "se hizo presente con su receta habitual [ya aplicada, con resultados poco simpáticos, en México]:* despidos, mayores tasas de interés y apertura de la economía local a las inversiones internacionales". La nota sigue y nunca se menciona que el consejo era coercitivo: cualquier paquete de ayuda financiera dependía del cumplimiento de lo recetado. Según Jeffrey Sachs, de la Universidad de Harvard, como consecuencia de esa postura, "se desencadenó una ola de quiebras en Corea, y un masivo aumento del desempleo parece asolar las tres economías [del sudeste asiático]".* El autor del "artículo de opinión", Søren Ambrose, que desentonaba con el estilo habitual de la sección económica del International Herald Tribune, concluye que "es hora de enfrentar el daño ocasionado por el FMI" y cita, con tono aprobatorio, a un grupo de líderes de la Iglesia estadunidense que afirmaron que las actividades del FMI requerirían "el sacrificio de la generación".[11] ¿Y quién, salvo Dios, podría pedir eso?

En una entrevista concedida a Babette Stern, de Le Monde, el director general del FMI, Michel Camdessus, confirma las intenciones atribuidas por la opinión económica a la institución que él preside; las exhibe como un motivo de orgullo. "La liberalización metódica del movimiento de capitales", dice, "debe transformarse en la nueva misión del FMI". Las perspectivas que surgen del éxito de esa misión son sobrecogedoras: sólo se accederá a las nuevas oportunidades de desarrollo gracias a "la reunión mancomunada de la totalidad de los capitales del mundo, que hará posible una mejor distribución de los recursos", si bien hay que admitir el riesgo concomitante de "marginar a los países más pobres" (no se mencionan en absoluto los posibles efectos sobre la subsistencia de los sectores más pobres de los "países más ricos"). Los beneficios son mayores que los riesgos: en el balance, Camdessus está orgulloso de lo logrado hasta el momento, y aun más de los triunfos venideros: "Por cierto, hemos cambiado el siglo", concluye.[12]

Sí, el siglo ha cambiado o ha sido cambiado, y continúa cambiando. Ni Camdessus ni el resto de los partidarios y panegiristas de la "liberalización mundial del movimiento de capitales" prometen como resultado mayores certezas; las palabras estrella son, en cambio, "transparencia" (que remite a un mundo sin secretos, que no prohíbe nada a los operadores del mercado) y "flexibilidad" (que significa que nada, salvo los "efectos económicos" previstos —es decir, los beneficios de los accionistas para el año próximo—, puede limitar la libertad de decisión de los operadores del mercado). La suma de transparencia y flexibilidad no da como resultado mayor certeza; en realidad, sólo pueden redistribuir las certezas que acompañan a las acciones, y en esa capacidad parece residir el mayor atractivo para los partidarios de la libertad financiera global.

La transparencia y la flexibilidad auguran mayores certezas para algunos (para los globalistas por elección) y predicen más incertidumbre para otros (para los localistas por rebeldía). Los defensores y guerreros de la transparencia no son los ideólogos del cristal sino los de los vidrios espejados: de un lado, un paraíso para los voyeurs; del otro, una oportunidad de ver reflejada la propia y creciente miseria para aquellos cuyas defensas, desde siempre poco eficaces, han caído y ya no sirven para disuadir los ataques, tanto actuales como futuros. Los defensores y guerreros de la flexibilidad no buscan libertad de movimiento para todos, sino tan sólo una gozosa levedad del ser para algunos, levedad que redunda en un destino de intolerable opresión para otros: para algunos, el derecho a evitar las consecuencias; para otros, la obligación de afrontarlas. Los postulados de la transparencia y la flexibilidad se refieren, en definitiva, al control ejercido por los poderosos sobre las condiciones en las que otros, menos autónomos, están obligados a elegir entre el humilde conjunto de las opciones sobrantes o a someterse al destino que les toca cuando ya no quedan opciones. Los postulados exigen que nada pueda reducir (ni se le permita hacerlo, así como tampoco sobrevivir a las consecuencias del incumplimiento de esa prohibición) la velocidad de acción de los que están del lado transparente del espejo. Para los que están

obligados a quedarse quietos, la “flexibilidad” del mundo de los que accionan cobra la forma de una pavorosa realidad, indomable y dura como una roca.

Los postulados —y las presiones que simultáneamente éstos reflejan y refuerzan— se convierten en factores principales de una nueva polarización intersocial e intrasocial.[13] El rango y la velocidad de acción marcan la diferencia entre controlar y ser controlado; entre moldear las condiciones de interacción y ser moldeado por ellas; entre actuar “para” y comportarse “por”; entre perseguir objetivos con alguna certeza de éxito o actuar defensivamente en una situación enteramente determinada por variables desconocidas que cambian sin previo aviso.

Sin embargo, siempre que la existencia individual se trama entre un polo de atracción y otro de expulsión, y que la posición que se ocupa dentro del continuum no es ni fija ni suficientemente estable, no se experimentará un grado de certeza que posibilite alcanzar tranquilidad de espíritu. La alegría de “haber llegado a la cima” es siempre mancillada por la conciencia de los horrores que reinan en la base, algo difícil de soslayar incluso en los momentos más felices, ya que ningún momento puede ser vivido con la pura y exclusiva dicha de la llegada definitiva, de “haberlo logrado, de una vez y para siempre”.

Éstas son, por cierto, las condiciones en que trabajan hoy las personas insertadas en el continuum; en esta época de desregulación global, quizá más que en ninguna otra época de la historia. Su situación puede diferir según el grado de autoconfianza o de resignación, de belicosidad o de desesperación, de confianza o de desconfianza, de optimismo o de cinismo, de ánimo o de desánimo que pueda provocar o sostener, pero estas diferencias son lábiles. En sus momentos de mayor cordura, todos nuestros contemporáneos —con la excepción de los que jamás se preocupan — son dolorosamente conscientes de esto. La incertidumbre

respecto al resultado de nuestras acciones y a la duración de sus efectos —que afecta (aunque no en la misma medida) a todos los niveles, desde la cima hasta la base— se ve, por lo tanto, exacerbada (también desde la cima hasta la base) por la "metaincertidumbre": incertidumbre en cuanto al grado de certeza que uno razonablemente puede reclamar como propio, y particularmente como una posesión segura de uno mismo.

Estar obligado a vivir y actuar en condiciones inciertas no es una novedad. La historia moderna, sin embargo, está puntuada por decididos (y a veces exitosos) intentos de establecer el valor del creciente número de variables que componen la ecuación de la vida. Como si cumplieran la ley expresada por Michel Crozier en su estudio clásico, El fenómeno burocrático, los grupos y las categorías de individuos dejados de lado en situaciones de incertidumbre peculiarmente intensa hicieron todo lo posible por inmovilizar a aquellos que ocupaban una mejor posición, con el objetivo de calcular los efectos de sus propias acciones y de salir, de este modo, de la propia inmovilidad, convirtiéndose a su turno en una fuente de incertidumbre para sus adversarios. Como argumenta Crozier, el dominio y el control de las situaciones pertenecen a aquellos cuya libertad de maniobra genera, para los demás, mayor incertidumbre que la que podrían generar otros con opciones más restringidas. En el transcurso de la época moderna, todos los grupos organizados se han comportado como si conocieran el principio de Crozier. Hasta podríamos suponer que la idea de seguir ese principio fue el motivo fundamental que los llevó a "organizarse", y que la aplicación metódica de ese principio dio como resultado, en su sentido más profundo, la "organización".

La verdadera novedad no radica en la necesidad de actuar en condiciones de incertidumbre parcial o total, sino en la presión sistemática tendiente a desmantelar las defensas concienzudamente construidas: por un lado, abolir las instituciones destinadas a limitar el grado de incertidumbre y los daños que ha causado la incertidumbre salvaje; por otro, frustrar los intentos de idear nuevas medidas colectivas para mantenerla a raya. En vez de unirse a las

filas que combaten la incertidumbre, casi todas las agencias institucionalizadas de acción colectiva se unen al coro neoliberal y cantan loas al libre comercio y a las "fuerzas del mercado" irrestrictas, que son la fuente fundamental de la incertidumbre existencial, considerándolos "el estado natural de la humanidad"; también unen sus fuerzas para imponer la idea de que la liberación de los capitales y de las finanzas, sumada a la eliminación de cualquier intento de desacelerar o de regular sus erráticos movimientos, no representa una elección política entre muchas otras, sino la única razonable, además de ser una necesidad política.

Recientemente, por cierto, Pierre Bourdieu ha definido las teorías y prácticas neoliberales como un programa destinado a destruir las estructuras colectivas capaces de resistirse a la lógica del "mercado puro".[14] En este momento, señala Bourdieu, el discurso neoliberal ha adquirido todos los rasgos del "discurso fuerte" de Ervin Goffman, una variedad casi imposible de combatir y cuyo "realismo" es difícil cuestionar porque —lejos de ser una exhortación a tomar ciertas decisiones en vez de otras— representa la actuación coordinada de todas las fuerzas que cuentan, de todas las fuerzas que se combinan para determinar la realidad tal como es. El "discurso fuerte" del neoliberalismo ha pasado el "test de realidad orientando las elecciones económicas realizadas por todos los que dominan las relaciones económicas y agregando su fuerza, adecuadamente simbólica, a todas las otras que surgen como resultado".

El discurso neoliberal se hace más "fuerte" a medida que avanza la desregulación, quitando poder a las instituciones políticas que, en principio, podrían hacer frente a la proliferación del libre juego del capital y las finanzas. Se ha dado un paso más en el camino hacia su dominio absoluto con la reciente aprobación del Tratado Multilateral de Inversiones, que en la práctica les ata las manos a los gobiernos nacionales y permite todo tipo de accionar a las empresas extraterritoriales. Se están desmantelando, una a una, todas las barreras, reales o potenciales, que podrían obstaculizar el libre juego del capital:

los Estados-naciones, cuyo margen de maniobra se reduce incesantemente; los grupos trabajadores, ante, por ejemplo, la individualización de salarios y carreras según la competencia individual, que resulta en la atomización de los empleados; las defensas colectivas de los derechos de los trabajadores, los sindicatos, las asociaciones, las cooperativas; hasta la familia, que, tras la restructuración de los mercados según clases por edades, ha perdido buena parte del control sobre el consumo.

La consecuencia conjunta de estos ataques —dispares pero convergentes— contra las líneas defensivas es "el dominio absoluto de la flexibilidad", que tiende a la "precarización" —y, por lo tanto, a la "impotentización"— de la gente situada en la punta de lanza de la resistencia. El impacto sociopsicológico más profundo de la flexibilidad implica precarizar la posición de los más afectados y mantenerla en esa condición. Medidas como el remplazo de contratos permanentes y protegidos legalmente por empleos temporarios o con límite fijo —que permiten despidos instantáneos, contratos flotantes y la clase de empleo que socava el principio del ascenso mediante la evaluación permanente del desempeño, que hace depender la remuneración de cada empleado de los resultados individuales obtenidos y que induce a la competencia entre distintas secciones de la misma empresa, privando a los empleados de la posibilidad de asumir una postura colectiva razonable— producen una situación de permanente incertidumbre endémica. En la lucha universal del mundo darwiniano, el cumplimiento obediente de las tareas fijadas por las empresas nace de esa sobrecogedora sensación de paralizante incertidumbre y del miedo, el estrés y la angustia que nacen de ella. Como última arma, siempre está presente la permanente amenaza, en todos los niveles y jerarquías, del despido, y la pérdida de la subsistencia, del prestigio social, del lugar en la sociedad y de la dignidad humana concomitante: "La base última de todos los regímenes económicos que se embanderan bajo el signo de la libertad es, en consecuencia, la violencia estructural del desempleo, de la precariedad de los puestos y de la amenaza de despido que cualquier cargo implica".

La solidaridad —o, más bien, la densa red de solidaridades (grandes y pequeñas, superpuestas y entrecruzadas)— sirvió en todas las sociedades (aunque sea imperfectamente) como refugio y garantía de certidumbre y, por lo tanto, de autoconfianza y de seguridad, proporcionando el coraje imprescindible para ejercer la libertad y el deseo de experimentar. La teoría y la práctica neoliberales han hecho de esa solidaridad su primera víctima. “La sociedad no existe”, afirmaba la desafortunada alocución en la que Margaret Thatcher proclamó su credo neoliberal. Existen, agregaba, hombres y mujeres en su carácter de individuos, y familias.[15]

En este contexto, sin duda, la invocación de las familias aparece como un gesto gratuito; en la actualidad, se espera que las familias, al igual que cualquier otra colectividad, actúen estrictamente dentro de los límites fijados por el mercado y sigan, tanto externa como internamente, las reglas de la racionalidad de mercado. Ante esa expectativa, el concepto de familia se torna notablemente contradictorio. Después de todo, el acto más importante y, en cierto sentido, “fundacional” del mercado —tal como lo expresara Stuart Hall— es que “disuelve los lazos de sociabilidad y reciprocidad. Socava profundamente la naturaleza misma del compromiso y de las obligaciones sociales”. Pero el tramado, el cuidado y el mantenimiento de los vínculos sociales de reciprocidad, que nutren incluso el impulso del compromiso social, son la savia vital de la familia, la actividad generadora de la familia, la misma que la mantiene con vida. El principio de flagrante individualidad que es el cimiento de la “no sociedad” neoliberal y que la constituye desde la cima hasta la base no puede dejar de afectar a la familia. “La nueva dirigencia —señala Hall— [surgió para asegurarse] de que estas ideas pasaran de un sector institucional a otro”. Todos los sectores debían ser (y lo fueron) “transformados a imagen y semejanza del mercado. No sólo ‘marketizándolos’ o privatizándolos, sino haciendo que mimaran al mercado, haciendo parecer que únicamente se puede formular, al respecto, una clase de preguntas: las preguntas planteadas por las fuerzas del mercado”.[16]

Es por esto que los llamamientos neoliberales a cerrar las filas de la familia suenan huecos, si no francamente falsos. Si verdaderamente desean suavizar o equilibrar los golpes del "individualismo despiadado", ofreciendo a las víctimas de la sanguinaria competencia una red para el caso de que tropiecen y caigan, esos llamamientos sólo documentan la ignorancia de los partidarios de la fe neoliberal. En efecto, ignoran la contradicción que aqueja a la idea misma de la autodesaparición de la sociedad; en otras palabras, la imposibilidad de una sociedad que se deshace de sí misma para dar rienda suelta a individuos no sociales, de un cuerpo que se hace pedazos a sí mismo para que cada una de sus células —o, al menos, las más vivas— pueda vivir mejor separada del resto.

Contrariamente a lo que afirma la proposición metafísica de la "mano invisible", el mercado no está en busca de certidumbre ni tampoco puede generarla, por no hablar de darle visos de consistencia. El mercado florece con la incertidumbre (llámese competitividad, desregulación, flexibilidad, etc.) y, para nutrirse, la reproduce en cantidades cada vez mayores. Lejos de ser un elemento de proscripción para la racionalidad de mercado, la incertidumbre es su condición necesaria y su producto inevitable. La única equidad que promueve el mercado es una situación casi igualitaria de incertidumbre existencial, compartida por triunfadores (siempre triunfadores "hasta nuevo aviso") y derrotados.

PROTECCIÓN DESPROTEGIDA

Ya nadie está protegido en el mundo. Pero ¿por qué "ya"? Después de todo, la precariedad de la existencia humana no es ninguna novedad. Desde que los humanos, como especie viva entre millones de otras, adquirieron la capacidad de articular el pensamiento, aparecieron entre las criaturas con lenguaje ciertas preguntas complejas que hacen que esa precariedad sea evidente… y también aterradora.

El mayor descubrimiento realizado por la especie humana, el descubrimiento que la hizo tan especial y que destruyó para siempre su paz mental y su sensación de protección, fue la mortalidad: la muerte universal, inevitable, intratable que esperaba a cada miembro de la especie. Los humanos son las únicas criaturas vivientes que saben que van a morir y que no hay manera de escapar de la muerte. No todos ellos deben "vivir hacia la muerte", como afirmó Heidegger, pero todos viven sus vidas a la sombra de la muerte. Los humanos son las únicas criaturas vivientes que se saben marcadas por la transitoriedad, y como saben que sólo son temporarias, también pueden —deben— imaginar la eternidad, una existencia perpetua que, a diferencia de la suya, no tiene principio ni fin. Y una vez que se ha imaginado la eternidad, es evidente que las dos clases de existencia tienen puntos de contacto, pero carecen de bisagras o remaches.

Entre ambas existe una conexión contingente, laxa y frágil, siempre vulnerable, que puede cortarse en cualquier momento. Es una conexión tan vulnerable como la vida misma. La segunda existencia, eterna y atemporal, parece insensible e indiferente a lo que ocurre en cada vida individual y se mantiene soberbiamente fuera del alcance de lo que pueda suceder en la primera, en la "presencia en

el mundo". Las dos son, por lo que podemos saber, inconmensurables. Todavía debemos descubrir o construir, cuidar constantentemente y atender con periodicidad los vínculos seguros o los puentes permanentes que pueda haber entre las dos clases de existencia. De allí que las preguntas "¿de dónde vengo?", "¿qué tengo que hacer con mi vida?" y "¿qué me ocurrirá cuando muera?" son, tal como lo expresara John Carroll en su exploración más reciente acerca de la condición humana,[17] "antiguas como el hombre" y "fundamentales". Podríamos decir que son fundamentales en un sentido literal, primario, no metafórico, en un sentido "fundacional", constitutivo de la vida específicamente humana, que distingue la manera humana de "estar en el mundo" de todas las otras variedades de vida orgánica igualmente transitoria y temporaria.

Por cierto, la cultura —ese incesante trazado de límites o de construcción de puentes, de separar o de reunir, de establecer distinciones o conexiones con la "naturaleza" (es decir, la parte del mundo que no incluye el factor del pensamiento y las acciones humanas)— siempre ha tratado y siempre tratará de hallar respuestas verosímiles a las preguntas antes mencionadas, que se condensan tomando la forma de un gran misterio: si mi paso por el mundo es sólo temporario, ¿por qué estoy aquí y con qué propósito, si es que lo hay? Ése fue el enigma que indujo a los humanos a emprender la acción frenética, a veces delirante, que a fines del siglo XVIII fue designada, retrospectivamente, "cultura". Esa incógnita, con su densa trama de historias explicativas-consoladoras, confirió a la cultura el valor más alto, el valor sine qua non para todas las criaturas conscientes de su propia mortalidad.

La inventiva cultural humana desplegó —de manera intermitente o concomitante— una cantidad de estrategias destinadas a descifrar el enigma, o a dar la impresión de que estaba descifrado, para que la vida resultara más vivible a la sombra de la muerte.

La estrategia más obvia era, empleando la terminología favorita de Cornelius Castoriadis, flagrantemente heterónoma. Presentaba el paso del tiempo en el mundo como una mera y fugaz señal dentro de la interminable duración de la eternidad; una posada a mitad de camino, en la que uno se alberga una noche para prepararse para lo verdadero, que es la vida eterna. El viajero no elige el momento del arribo ni el de la partida; nadie ha sido enviado a este mundo por propia elección, y lo abandonará cuando le toque, no cuando lo elija. Los viajeros no deciden los horarios de partida y de llegada, y nada pueden hacer para cambiarlos. Y el orden de cosas por el cual los pasajeros, los peregrinos de la vida, no tienen capacidad de decisión tampoco es modificable por la acción humana. El núcleo de la cuestión, sin embargo, es que la vida, por efímera que sea, tiene gran importancia para la existencia eterna que empieza después de la muerte. Ciertas cosas de la vida pueden resultar raras, aborrecibles e incluso repulsivas, pero las cosas no son necesariamente lo que parecen ser para aquellos cuya vista y cuya mente están absortas en sus afanes terrenales: la dicha en la tierra puede pagarse con sufrimientos eternos, mientras que la desventura en la tierra puede ser recompensada con la dicha eterna. Uno debe aceptar el dictamen que le toque sin tratar de desentrañar sus designios ni esforzarse por comprender las intenciones que lo originaron.

La estrategia heterónoma ofrecía muchas ventajas importantes. Tal vez por eso prevaleció entre los humanos. Después de todo, “atañe a todos los componentes esenciales de la psiquis humana”.[18] En primer término, despoja de veneno al aguijón: la muerte no es culpa de la persona que muere, así como el nacimiento tampoco es mérito suyo. Como uno no es responsable del principio ni del final, no debe atormentarse por ello. En segundo lugar, remplaza la pesada tarea de elegir por la orden, menos angustiosa, que obliga a aceptar una ley. En tercera instancia, por ser impermeable por definición a cualquier tipo de prueba o experimentación, es imposible demostrar que la solución heterónoma es falsa o errónea; sus preceptos desalientan de antemano cualquier intento de análisis profundo, aniquilan o apaciguan dudas futuras y absuelven de la culpa de haberlos aceptado sin mayor desconfianza. La estrategia

heterónoma se fortifica, más que cualquier otra alternativa concebible, contra todas las acusaciones y contra todos los señalamientos de falsedad: sólo ella puede sostenerse virtualmente incólume ante toda agresión crítica.

Otra estrategia combina la heteronomía y la autonomía; podemos calificarla, aunque torpemente, como una estrategia heterónoma-autónoma. Su gran momento llegó con el advenimiento de la modernidad, cuando las seguridades ofrecidas por la estrategia puramente heterónoma, casi siempre institucionalizada bajo una forma religiosa, empezaron a chocar cada vez más con la experiencia de una vida móvil y volátil dentro de un mundo móvil y volátil. La apelación a los indomables poderes del cielo y a sus veredictos inapelables, a un acto de creación y de revelación de la gracia que excluía al individuo, extraía su fuerza persuasiva de la existencia de una vida estancada, repetitiva y monótona. Esa clase de vida se condecía con la idea de un orden de cosas prestablecido, que el mundo moderno, tumultuoso e inestable (es decir, un mundo en constante "modernización", que cambiaba permanentemente y sepultaba el camino ya recorrido mientras abría nuevos tramos hacia adelante) desmentía. Tanto las reglas aprendidas como las reglas heredadas dejaron de bastar, y la brecha —cada vez mayor— entre la sabiduría revelada o cualquier otra existente, por un lado, y la complejidad de situaciones sin precedentes y desconocidas, por otro, sólo podía ser franqueada mediante elecciones humanas…, actos azarosos, casi apuestas, decisiones tomadas a partir de un conocimiento incompleto y con poca certeza respecto de sus resultados.

Esas condiciones hicieron inevitable la transición de una estrategia heterónoma a otra heterónoma-autónoma. La nueva estrategia, sin embargo, demostró ser mucho menos monolítica y cohesiva que su predecesora.

La nueva estrategia moderna era heterónoma: al igual que su

predecesora premoderna, se basaba en la inclusión predeterminada de cada efímera vida individual dentro de una cadena vital cuyo origen era anterior a ella y que estaba destinada a sobrevivirla. Esas modernas estructuras inclusivas, más grandes y duraderas, rara vez podían alegar un origen divino o sobrehumano: eso, no obstante, carecía de importancia en cuanto al engorroso enigma de nuestra entrada y salida de este mundo, ya que una solución sensata, que diera sentido a la vida individual, seguía sin depender de los más afectados por la misma incógnita que, al reducir el espectro de sus elecciones individuales, los libraba de toda responsabilidad. Al igual que en el caso de la estrategia premoderna, puramente heterónoma, al individuo solamente le quedaba aceptar el destino y vivir una vida temporaria cuyos rasgos esenciales estaban prefijados por su participación en una totalidad duradera. Y, sin embargo, la estrategia moderna era simultáneamente autónoma, dado que subrayaba el origen humano de las totalidades y, más aún, dado que ponía de relieve la dependencia mutua entre el itinerario vital elegido por cada miembro de la totalidad duradera y la duración de esta última. El destino no elegido cancelaba la insensata brevedad de la vida individual, ligándola a la eternidad, pero la aceptación consciente y voluntaria de ese destino por parte de cada individuo —y, por lo tanto, la voluntad y el celo con los que cada individuo se atenía a las consecuencias— sostenía ese lazo y volvía eficaz la trascendencia de la muerte individual.

Con toda su heteronomía residual, la nueva estrategia planteaba al individuo como agente y, lo que es más, como agente crucial. La participación en una totalidad durable, la circunstancia no electiva, daba sentido a una vida individual por lo demás breve e insignificante, aunque esa decisión era incompleta sin el esfuerzo de cada individuo. El individuo debía acomodar su vida a una trayectoria que garantizara una totalidad verdaderamente duradera, capaz de cumplir con su función dadora de sentido. Así, creció radicalmente la importancia adjudicada a la acción individual, al seguimiento de un itinerario prestablecido y a la obediencia de las reglas de vida por él impuestas. Ya no se trataba tan sólo de una recompensa o de un castigo póstumos, de la condenación o de la redención, sino de proporcionarse a uno mismo la oportunidad de

trascendencia, de tener una vida satisfactoria y llena de sentido, y no una existencia insignificante y vacía.

Entre las totalidades que encajaban bien en esa estrategia, sobresalían dos: la nación y la familia.

La imagen de la nación satisfacía con inigualable precisión, y más que todas las otras invenciones modernas, los requerimientos de necesidad y elección, ser y hacer, inmortalidad y vida mortal, duración y transitoriedad. Tal como repitieron los más apasionados defensores del nacionalismo, como Fichte o Barrès, la vida de un alemán cobra significado a partir de su pertenencia germana, del mismo modo que la vida de un francés cobra significado a partir de su pertenencia francesa. Ese significado es una oportunidad prestablecida de cualquiera que haya nacido alemán o francés, oportunidad que, de todas maneras, debe ser usada con gratitud y amorosamente celebrada y cultivada, ya que se mantiene con vida y conserva toda su vitalidad y flexibilidad porque se la celebra y cultiva masiva y repetidamente, generación tras generación. Ser alemán implica convertirse en alemán y actuar como alemán; ser francés implica convertirse en francés y actuar como francés. El absurdo de la mortalidad individual deja entonces de ser una amenaza gracias a la inmortalidad de una nación, conseguida a su vez gracias a la contribución de todas las vidas mortales. La inmortalidad heredada de la nacionalidad dota de sentido a la vida mortal, pero la perpetuación de esa inmortalidad confiere a los actos mortales un valor agregado de trascendencia. La nacionalidad ofrece a los seres mortales la oportunidad de sobrevivir a su muerte individual y entrar en la eternidad, pero el único modo de aprovecharla es dedicar la propia vida a la supervivencia y al bienestar de la nación.

Podemos suponer que el esfuerzo denodado de construir una nación —el trabajo de fundir y mezclar todas las comunidades y tradiciones locales y accesibles en esas entidades imaginarias,

supralocales y remotas características de la modernidad— implicó la urgente necesidad de remplazar la entonces impotente y gastada estrategia heterónoma premoderna por otra nueva, mejor adecuada a las condiciones modernas y más acorde con el espíritu moderno. Como totalidades abstractas —imaginadas—, las naciones cumplían con el propósito: sus imágenes flotaban muy por encima del mundo de la experiencia personal e inmediata, lo que volvía indudable su naturaleza sobrenatural. En contra de la mortalidad de sus miembros, las imágenes de las naciones podían esgrimir la perpetuidad atemporal de los símbolos.

Como remedio preventivo de la devastación psíquica perpetrada por la conciencia de la mortalidad, la nacionalidad ofrecía la importante ventaja de estar al alcance de todos los individuos; no requería ningún talento especial ni esfuerzo extraordinario ni amplitud de visión o de capacidad mental; los recursos más corrientes, disponibles de hecho para cualquier ser humano, eran más que suficientes. La inmortalidad a través de la nacionalidad estaba hecha a la medida de la gente común, ni para héroes ni para otras personalidades excepcionales situadas muy por encima de los demás. Para ser eficaz, el remedio exigía conformismo y no audacia, obediencia a las reglas y no transgresión, respeto por los límites y no rutas desconocidas y nuevas. Era, por lo tanto, una medicina popular y populista, para ser empleada de manera común, repetida y continua. La misma ventaja privilegiaba a otra totalidad central de la moderna estrategia heterónoma-autónoma: la familia.

La familia pone de manifiesto —aun más que la nación— la dialéctica típicamente moderna entre la transitoriedad y la duración, entre la mortalidad individual y la inmortalidad colectiva. En la institución de la familia, todos los aspectos más contradictorios de la existencia humana —inmortal y mortal, hacer y sufrir, determinar y ser determinado, crear y ser creado— confluyen vitalmente, organizándose en un interjuego de mutuo sostén y fortalecimiento. Todo el mundo nace de una familia y todos pueden (deben, están llamados a) dar origen a una familia. La familia de la que uno es producto y la familia que uno produce son

los eslabones de una larga cadena de parentesco-afinidad que precede al nacimiento y que sobrevivirá al deceso de todos los individuos que ha contenido y contendrá; pero para durar, necesita de la contribución voluntaria de cada uno de ellos. La familia pone en escena el drama de la inmortalidad, creado por los actos de todos los mortales, para que todos puedan contemplarlo y tomar parte en la representación.

La explicación que comúnmente se ofrece para justificar la atención prestada, en la modernidad, a la paternidad, la descendencia y la continuidad familiar, y que alude a consideraciones económicas y particularmente al tema de la herencia, resulta poco atinada o, al menos, parcial. En todo caso, parece más cierto lo contrario: fue sobre todo en la sociedad premoderna y precapitalista donde la riqueza —y los privilegios y títulos que ella conllevaba— era un asunto familiar relativo a la herencia. El rastreo de árboles genealógicos, la atención prestada a relaciones de parentesco y la salvaguarda de las normas de afinidad eran preocupaciones de la aristocracia y de la capa superior de la clase mercantil, las únicas categorías que relacionaban la capacidad de trascender su tiempo con la herencia familiar. Con el advenimiento de la modernidad, el lugar central de la familia en la vida individual ha sido, por así decirlo, democratizado; se convirtió en un precepto cultural dirigido a todos los individuos, independientemente de la existencia o de la inexistencia de una fortuna familiar que debía transmitirse a futuras generaciones. Las preocupaciones económicas no podrían tener gran significación en ese cambio seminal, dado que nunca se llevó a cabo, paralelamente, una democratización de la riqueza familiar.

Sin lugar a dudas, otra razón explicaba la nueva importancia de la familia, y especialmente la difusión, en todas las clases sociales de la sociedad moderna, de construcciones culturales como la fidelidad conyugal, el amor paterno y materno, y el cuidado de los niños (y de la infancia en general, por ser una etapa de la vida particularmente vulnerable, que exige grandes cuidados). Esa razón, seguramente, era el nuevo rol que se le había asignado a la familia, ante la obvia decadencia de los recursos premodernos empleados

para conferir una significación inmortal a la vida mortal. Debido al desmoronamiento de otros puentes que conducían a la inmortalidad, le tocaba a la familia cargar con un peso que nunca antes había debido soportar. Ahora, los individuos que habían llegado al mundo gracias a otros que habían tomado la misma decisión antes que ellos solamente podían considerar la posibilidad de dejar en el mundo una marca duradera, que sobreviviera tras su desaparición, si decidían "fundar una familia".

Tanto la nación como la familia son soluciones colectivas del tormento causado por la mortalidad individual. Ambas transmiten el mismo mensaje: mi vida, por breve que sea, no es en vano ni carente de sentido si, a su modo y en pequeña escala, ha contribuido a la duración de una entidad mayor que yo mismo (o que cualquier otro individuo semejante a mí) y que antecede y sobrevivirá a mi propia vida, dure ésta lo que dure. Esa contribución es la que otorga un papel inmortal a una vida mortal. Una vez que el mensaje llega a destino, la pregunta "¿qué ocurrirá después de mi muerte?" resulta menos siniestra: moriré, pero mi nación y mi familia durarán… y en parte durarán porque yo he cumplido con mi papel. En vez de enfrentar mi mortalidad resignadamente, he hecho algo (y no cualquier cosa, sino algo de verdadera importancia) para superarla. He convertido mi propia mortalidad individual en un instrumento para lograr la inmortalidad colectiva. Cuando muera, dejaré algo, y ese algo será la supervivencia (y quién sabe si no una duración genuinamente eterna) de algo más grande y más significativo que mi efímera existencia.

La estrategia heterónoma-autónoma diluye los efectos potencialmente devastadores de la conciencia de la propia mortalidad, desplazando el sentido de la vida hacia colectividades posiblemente inmortales y entretejiendo las vidas mortales de los individuos en la tarea colectiva de producir inmortalidad. Así, el individuo se evita el tormento que implica tolerar el absurdo de una vida endémicamente vulnerable, dirigida hacia la muerte. Se atenúa de este modo, aunque no se niegue, la pavorosa verdad de una

existencia personal frágil e insegura, limitando, aunque no eliminando, el daño que podría causar mediante la preocupación compensatoria por la seguridad grupal. Los miedos generados por la conciencia de la muerte personal fueron canalizados —al menos en parte— a través de la preocupación por la existencia de totalidades mayores, aquellas de las que derivaba el sentido de la vida individual, por frágil y breve que fuera, y que, a diferencia de los individuos mortales, tenían una verdadera posibilidad de derrotar a la muerte.

En la actualidad, no obstante, son esas totalidades las que sufren un desmoronamiento gradual y constante, las que no ofrecen protección alguna, por no hablar de inmortalidad, y que por eso han perdido su capacidad de conferir sentido.

En su nacimiento, la modernidad despojó a la muerte de su sentido trascendental (y heterónomo). Sin embargo, durante el trayecto hasta su etapa actual, la despojó también de su sentido colectivo (quitándole así viabilidad a la estrategia heterónoma-autónoma). Durkheim afirmó que, desde el principio, Dios fue tan sólo una máscara de la comunidad; pero ahora la comunidad —grande o pequeña, tangible o intangible— es demasiado débil para representar a Dios. Vulnerable, errática y flagrantemente efímera, no puede alegar eternidad con cierto grado de credibilidad. Sólo ahora la muerte está en camino de convertirse en algo plena y verdaderamente carente de sentido. Como señalara Robert Johnson, la muerte es considerada simplemente el final de la vida individual tal como la conocemos. Algunos líderes religiosos lo reconocen llanamente; “¡Estar muerto es estar muerto!”, ha afirmado el rabino Terry Bard, director de los servicios pastorales del Beth Israel Hospital, de Boston.[19] El extranjero, de Camus, era una premonición de esa situación y de todo lo que sigue. Sabía que cada uno de nosotros está solo en este mundo y que la vida —toda la vida, sin ningún residuo— termina con la muerte; nada se interpone entre el individuo mortal y la “benévola indiferencia del universo”.[20] Los puentes, construidos colectivamente, entre la fugacidad y la eternidad, se han desmoronado, y el individuo ha quedado frente a

frente con su desprotección existencial, sin defensas y totalmente expuesto. Ahora se espera que se las arregle solo.

No tiene sentido buscar auxilio en las "totalidades mayores que las sumas de sus partes"; porque las totalidades, antes sólidas como una roca, parecen tan desprotegidas y tan destinadas a morir como las vidas individuales. Van y vienen, y mientras se mantienen a la vista no parecen nunca firmemente asentadas, sino inseguras de sí mismas, sin certidumbre alguna acerca de sus propios méritos, ignorantes de su futuro y carentes de confianza. Parecen medir el tiempo en días más que en años y deben emplear advertencias como "fecha de vencimiento" y "no conservar en el freezer". Por cierto, nadie podría extraer de ellas la idea de eternidad…

Las naciones ya no están seguras bajo la protección de la soberanía política de los Estados, que antes funcionaba como garantía de la vida perpetua. Esa soberanía ya no es lo que era: las pautas sobre las que descansaba, la autosuficiencia económica, militar y cultural, y la capacidad autárquica han sido fracturadas, y la soberanía anda con muletas; inválida y claudicante, se tambalea de una prueba de eficiencia física a otra. Las autoridades estatales ni siquiera pretenden ser capaces de garantizar la seguridad de los que tienen a cargo ni están dispuestas a hacerlo; los políticos de todos los sectores manifiestan explícitamente que, con las crudas demandas de eficiencia, competitividad y flexibilidad, ya "no pueden afrontar" la subsistencia de las redes de protección. Los políticos prometen modernizar los marcos mundanos de la vida de sus gobernados, pero las promesas auguran sólo más incertidumbre, menos seguridad y una profunda desprotección ante los antojos del destino.

Tal como lo expresó recientemente Eric Hobsbawm, al resumir los resultados generales del desparejo y mal sincronizado proceso de globalización, "la estructura de la economía global está cada vez más separada de la estructura política del mundo, cuyas fronteras

trasciende". Las repercusiones de esta situación sobre el potencial de construcción de identidad de los Estados-naciones son sobrecogedoras:

A diferencia del Estado, con su territorio y su poder, otros elementos de "la nación" pueden ser y son aplastados por el globalismo de la economía. Los dos más obvios son la etnicidad y el lenguaje. Si se eliminan el poder estatal y la fuerza coercitiva, su relativa insignificancia se hace manifiesta.[21]

Cuanto más impotente es el Estado, más se esfuerzan sus voceros por recalcar la necesidad y la obligación de que sea autosuficiente, de que dependa solamente de sus propios recursos, de que haga sus propios balances de pérdidas y de ganancias; en suma, de que se sostenga por sí mismo. Tal como lo expresara Bernard Cassen, al comentar las ideas de Pierre-André Taguieff, el desgarramiento brutal de la solidaridad social y, con ella, de las "estructuras de eternidad" que trascienden "la vida individual" ha dejado "al individuo aislado en el miedo a su propia e irreversible desaparición".[22] En algún punto del camino hacia el libre comercio global, la función dadora de sentido de la comunidad nacional cayó por la borda, y los individuos han quedado solos, obligados a lamerse sus propias heridas y a exorcizar sus miedos en soledad y aislamiento.

En la actualidad, la familia no se encuentra en mejores condiciones; en nada se parece a un seguro y duradero puerto en el que uno pueda anclar la propia existencia, vulnerable y fugaz. La familia, una entidad que es tan fácil iniciar como terminar, articular como desarticular, ya no ofrece la garantía de durar más que aquellos que le dan origen. Ese puente hacia la eternidad es tan frágil e inestable como las personas que transitan por él, y tal vez menos duradero que el tiempo que les lleva transitarlo. Independizada de su función reproductiva, la unión sexual se asemeja cada vez menos a un portal de entrada a la perpetuidad suministrado por la naturaleza, a

una herramienta de construcción de la comunidad y a una manera de evitar la soledad, y cada vez más a cualquier otra sensación placentera pero fugaz destinada a ser consumida instantáneamente junto con otras sensaciones, en la cadena de episodios que componen la vida del solitario buscador de sensaciones. Desde la infancia, los individuos aprenden de la experiencia compartida que la familia tiene pocas probabilidades de sobrevivir a sus propias existencias. Una familia cuya expectativa de vida depende de la duración de la satisfacción de ambos cónyuges (sin trascenderla) no puede ser considerada seriamente como estratagema destinada a paliar el pavoroso y cruel embate de la mortalidad individual.

No es que los solitarios por elección de fines de la modernidad y de la posmodernidad hayan perdido entusiasmo por cualquier cosa más duradera que su satisfacción individual, sino más bien que los solitarios a la fuerza de fines de la modernidad y de la posmodernidad sólo encuentran en el mundo escasas manifestaciones que podrían dar realidad a sus pasiones y hacer creíbles sus esfuerzos, así como poquísimos o ningún bastión seguro donde depositar alguna confianza en su propia supervivencia. Pero ya sea una situación elegida o forzosa, los efectos de la estrategia de vida de los individuos de fines de la modernidad y de la posmodernidad son en general los mismos. Tal como lo expresara recientemente John Carroll, al referirse a la famosa afirmación junguiana de que, una vez muertos, los dioses tienden a renacer bajo la forma de enfermedades,

para conferir sentido a lo que hacen y a su modo de vida, los individuos sin creencias se encuentran atrapados en compulsiones solipsistas, depresiones, angustias; la psicopatología como forma moderna de la enfermedad. De hecho, el término psicopatología significa, en el griego original, sufrimiento del alma, pero, según el uso moderno, el término alma ha sido sustituido por personalidad, o sea, el ego.

Cabe observar que si “ego” tiene un significado diferente del que antes connotara el término “alma”, esto se debe a la abierta y frontal resistencia del “ego” a ser considerado más allá del marco impuesto por la duración de la vida individual, resistencia que, a veces, el “alma” lograba trascender. El “alma” ha caído en desuso precisamente porque se aferraba con obstinación a los vestigios de su ancestral vínculo con la eternidad y, a pesar de todos los reciclados secularizantes, no podía despojársela de sus connotaciones pasadas. El “ego”, a diferencia del “alma”, encajó desde el principio en la condición moderna, que no admitía heteronomías a menos que estuvieran equilibradas con recursos autónomos, es decir, humanos con capacidad de elección. A partir de que las almas piadosas cayeron en desuso, seguidas, de a poco, por las almas de los patriotas y de los patri familiae, únicamente el ego, solo y abandonado, quedó en el campo de batalla, obligado ahora a blandir sus escasas armas, absolutamente inadecuadas para la tarea de presentar combate al absurdo de una vida transitoria en un universo eterno. El resultado es, citando una vez más a Carroll, “un fondo de rencor”, “un incesante egoísmo inseguro”: “Si no podemos tener el alimento que verdaderamente ansiamos, acumularemos en gran escala los bienes de este mundo”.[23]

Quiero sugerir que la obsesiva preocupación actual por el cuerpo, por su buen estado físico, su capacidad defensiva y su protección —preocupación estrechamente ligada con una vigilancia también obsesiva, destinada a defendernos de amenazas genuinas o supuestamente malévolas o de conspiraciones contra esa protección — refleja la decadencia de las dos antiguas estrategias empleadas para aliviar la conciencia, demasiado humana, de la mortalidad (la estrategia heterónoma y la heterónoma-autónoma) y el florecimiento de la única estrategia que queda (es decir, la puramente autónoma). En este caso, “autónoma” significa independiente y autorreferente, una estrategia que no utiliza otros recursos más que los que el ego posee o podría poseer —aquellos que están bajo su control real o potencial— y que no se propone objetivos situados más allá de los confines del ego, de su Lebensraum inmediato y de su expectativa de vida.

A medida que las perspectivas de construir una comunidad verdaderamente duradera y extratemporal se desvanecen en la improbabilidad, las no usadas reservas de inagotable energía generadas por la desprotección endémica de la existencia humana son desplazadas al dominio del yo, temporal y espacialmente limitado. A diferencia de sus alternativas, la estrategia autónoma no se centra realmente en la inmortalidad, salvo en la "experiencia de inmortalidad" (a tono con la publicidad de los parques temáticos), pensada para consumo instantáneo, en el lugar y por una sola vez. Se centra más bien en la idea de expulsar la preocupación por la inmortalidad del territorio de la política vital y, en consecuencia, eliminar ese espectro, mediante un exorcismo, del campo de las preocupaciones correctas y pertinentes. Esta estrategia no apunta a trascender los límites de la mortalidad del yo ni a construir puentes entre la vida mortal y el universo eterno. Se propone sacarnos de encima esa tarea preocupante y aterradora, de modo que todos nuestros recursos materiales y nuestra energía mental puedan dedicarse de lleno a la tarea de ampliar la capacidad del lapso de vida del yo: no extendiendo sus límites temporales, sino atestándolo de trivialidades, artificios, artefactos y curiosidades.

Así se espera (implícita más que explícitamente) desalojar la inevitabilidad de la muerte de la agenda de la vida. Como observara Theodor W. Adorno, "el terror del yo ante el abismo es desalojado gracias a la preocupación por algo que no pasa de ser un problema de artritis o de sinusitis".[24] Atareados como estamos en la lucha por mantener a distancia la creciente variedad de alimentos tóxicos, sustancias grasas, humos cancerígenos, estilos de vida perjudiciales para la salud y la multitud de padecimientos que amenazan el bienestar del cuerpo, nos queda poco tiempo disponible (con suerte, ninguno) para cavilar y amargarnos por la futilidad de todo eso. Los médicos proclaman con orgullo que cada vez menos gente "muere por causas naturales": en el horizonte de la estrategia autónoma se vislumbra una vida que sólo puede terminar por culpa de un yo que descuida su obligación, convirtiendo de esta manera a la política de vida independiente y autorreferente, que gira en torno del cuidado

del cuerpo, en el origen adecuado y suficiente del sentido de la vida. Cuando existen tantos medios para atender, ¿quién malgastaría el tiempo analizando los fines?

Decca Aitkenhead nos informa que “en Gran Bretaña hay seis mil reuniones semanales de Gordos Anónimos, y miles más de otros grupos”. Tras haber descubierto que, de acuerdo con el espíritu de la época, “un modesto aumento de peso es lo más importante que puede ocurrirle a alguien” (Kate Winslet, la estrella de Titanic, no atrajo la atención de los lectores de tabloides británicos tanto por su brillante actuación en la película como por su imperdonable descuido físico, que la condujo a “acumular unos kilos”), Aitkenhead decidió ver con sus propios ojos qué hacían en sus reuniones los miles de Gordos Anónimos. Esto es lo que observa:

Nuestra líder cuenta su historia. Descubrimos que la foto de la gordinflona que está pegada en el pizarrón… ¡era de ella! ¡Increíble! Y todos podemos lograrlo. Hay una mujer que viene todas las semanas, luchando por perder un último kilo, a pesar de que ya perdió 11… ¡y sigue luchando! La admiración de nuestra líder no tiene límites. Ella sabe de qué se trata. Habrá mucha “exploración del alma”, pero todos “viviremos por y para la balanza”, y cada vez que nos pesemos “tocaremos el cielo con las manos” […] Entre los gordos anónimos (con mayúsculas o no) hay pocos que tengan un sobrepeso significativo; sin embargo, todos ellos subordinan su vida a la tiránica y agotadora fantasía de perder dos o tres kilos.

Aitkenhead concluye, con tono pesaroso:

Mientras las publicaciones del Nuevo Feminismo se regocijan en el “derecho” a estar espléndidas, las salas parroquiales y las escuelas primarias del país están llenas de mujeres cuyo principal sentido del

yo compite en una carrera que nunca creerán haber ganado.

Y después Aitkenhead manifiesta: “Lo que ninguna de ellas exige es una solución muy simple: que dejemos de preocuparnos por eso”.[25] Esta observación resulta sorprendente; tras haber dedicado tanta reflexión al tema, Aitkenhead debería haber advertido que “dejar de preocuparse” no es en absoluto “una solución muy simple”: el punto central de la preocupación por los kilos es que debemos preocuparnos. Debemos tener algo de qué preocuparnos, y no cualquier cosa, sino algo localizable, tangible; algo que, aunque imaginariamente, esté a nuestro alcance, en nuestro poder, algo “con lo que podamos hacer algo”.

En su forma pura y no procesada, el miedo existencial que nos angustia y preocupa es inmanejable, intratable y, por lo tanto, invalidante. La única manera de suprimir esa verdad horripilante es fragmentar ese miedo enorme y sobrecogedor en partes más pequeñas y manejables; refundir el enorme problema que no nos permite hacer nada en un conjunto de pequeños trabajos “prácticos” cuya potencial realización no nos desaliente de entrada. El miedo que no podemos erradicar se atenúa únicamente preocupándose y “haciendo algo” respecto a problemas contra los que podemos luchar. En ese sentido, la obesidad parece más un regalo de Dios y no tanto una locura colectiva. Tal vez sea autoengaño (y lo es: todos los kilos que perdamos no llenarán nunca el abismo), pero, mientras seamos capaces de autoengañarnos, al menos podremos seguir viviendo: viviendo con un propósito y, por consiguiente, viviendo una vida con sentido.

La gordura es sólo uno de los temas de la gran familia de “trabajos prácticos” que el yo huérfano puede fijarse meramente para ahogar el horror de la soledad en el mar de pequeñas preocupaciones que absorben la mente y consumen el tiempo. Pero es un buen ejemplo, que sirve para mostrar los rasgos más sobresalientes de toda esa familia. Se centra en el cuerpo; aunque no da en el blanco, está muy

cerca de él: después de todo, la mortalidad del cuerpo, su incesante e imparable descenso a la nada, es el origen del horror existencial que subyace tras toda preocupación por la protección personal. La preocupación por la integridad y por el bienestar del cuerpo es el único factor común de todas esas obsesiones, por más diversas que parezcan. Esa preocupación convierte al mundo, junto con todas las personas que lo habitan, en fuente de peligros vagos y a veces inexpresables, pero sin embargo ubicuos. Como el mayor peligro es la muerte, que está fuera de nuestro alcance, es saludable condensar el miedo ambiente en una parte del mundo o en una categoría de personas fácilmente reconocibles, nombrables y localizables. La desventaja es que arremeter contra un blanco sustituto o desplazado solamente proporciona un alivio momentáneo. Nadie puede estar a la altura de la verdadera causa del horror y, en general, los disparos contra los blancos sustitutos no aciertan, ni de lejos, en el blanco genuino. Por consiguiente, hay una inagotable demanda de nuevas preocupaciones sustitutas, aún inexploradas y, por lo tanto, válidas. No obstante, todas ellas deben estar relacionadas con "la defensa del cuerpo".

En todas las guerras hay que combatir contra el enemigo exterior y contra los agentes enemigos implantados o infiltrados en nuestras propias filas. La gordura pertenece a esta segunda categoría. La gordura es para el individuo lo mismo que la quinta columna de espías, infiltrados y saboteadores era para las naciones en guerra: un cuerpo esencialmente extraño que actúa dentro de la fortaleza sitiada en nombre y para beneficio del enemigo exterior. La gordura está en el cuerpo pero no es de él; al igual que los enemigos extranjeros, debe ser vigilada y controlada para poder deportarla, expulsarla del cuerpo ("liposuccionarla") o matarla de inanición.

Como la congénita e incurable mortalidad del cuerpo es la verdad que uno quiere (¿debe?) mantener en secreto todos los peligros que nos atemorizan y contra los cuales combatimos tienden a localizarse fuera del cuerpo. Son más creíbles, sin embargo, cuando se sitúan en la intersección entre el cuerpo y el resto del mundo, particularmente alrededor de los orificios del cuerpo, donde se lleva

a cabo el tráfico fronterizo más intenso pero desgraciadamente también más inevitable. Debemos ser cuidadosos de todo lo que entra en el cuerpo, de lo que ingerimos, bebemos, inhalamos. El destino mortal de todo metabolismo (otra vez, un tema de difícil digestión) se reparte en una variedad de sustancias ingeridas, atribuyendo la culpa a un nuevo conjunto de alimentos. Como ninguna dieta salva de la muerte a los que la practican, un conjunto de ingredientes prohibidos o sus combinaciones debe ser remplazado, tarde o temprano, por otro, no necesariamente mejor, pero sí diferente. (La fórmula "nueva y mejorada" es, psicológicamente hablando, un pleonasmo: "nuevo" y "mejorado" son sinónimos.) El efecto emocionalmente gratificante y sedante de evitar la ingesta de alimentos que condensan nuestros miedos del momento se desvanece con rapidez. Por eso siempre habrá lugar para nuevas dietas. Lo mismo ocurre con las recomendaciones para lograr un cuerpo saludable, que apuntan a "eliminar del organismo" las sustancias inadecuadas. Se considera que el cuerpo está infestado de sustancias innecesarias, indeseables y directamente dañinas; todas ellas deben sufrir el mismo destino que la grasa… deben ser destruidas o expulsadas. Y otra vez, como ningún edicto de deportación puede cumplir con el cometido, el dedo acusador no descansa en su búsqueda constante de nuevos culpables.

El caso de la gordura ilumina también otros rasgos distintivos de la preocupación obsesiva por el cuerpo, hacia el cual han sido canalizados todos los terrores generados por la privatización de la desprotección existencial.

La agrupación de Gordos Anónimos guarda una extraña semejanza con una comunidad; sus miembros buscan con ansiedad la compañía de sus iguales, viajan con regularidad para llegar a las reuniones, comparten rituales semanales y sincronizan sus objetivos de vida entre las reuniones, dedicándose concertadamente a la implementación de todo lo que les haya sido aconsejado. Todos adoptan con gusto y entusiasmo el mismo conjunto de normas de conducta, cada una de las cuales, aunque con un grado variable de empeño y de éxito, todos intentan seguir al pie de la letra. Pero

hasta aquí llega la semejanza con el modelo de comunidad descripto (o postulado) por los sociólogos. La "comunidad" de Gordos Anónimos se limita a una función: la repetición polifónica de las preocupaciones que por su naturaleza sólo pueden ser enunciadas por cada solista y manejadas individualmente. Esa comunidad no es "mayor que la suma de sus partes". Apenas logra reunir, para que puedan verse y oírse, a una cantidad de solitarios "solucionadores de problemas" cuya soledad no disminuye por el hecho de juntarse. A lo sumo, salen de sus reuniones con mayor conciencia de su soledad, aun más convencidos que antes de que sus preocupaciones son generadas por ellos mismos y de que cualquier mejoría de su sufrimiento depende exclusivamente de ellos mismos. El único cambio producido por las letanías rituales del evangelio común entonadas cada semana es que ahora saben que no están solos en su soledad, que hay otros "como ellos", condenados a librar similares batallas solitarias y a confiar en su propia voluntad, energía e inteligencia. El caso de la gordura demuestra que, una vez privatizada la tarea de hacer frente a la desprotección existencial humana dejándola en manos de los recursos individuales, los miedos experimentados individualmente sólo pueden ser "contados uno por uno", pero no compartidos ni condensados en una causa común ni en una nueva clase de acción conjunta. La privatización de los miedos tiene la capacidad de autoperpetuarse. No existe ninguna manera de pasar de los terrores privatizados a las causas comunes que podrían beneficiarse gracias a una acción conjunta.

La única forma de reunión concebible en esas circunstancias es la formación de lo que podríamos llamar "una comunidad tipo perchero": un grupo que se asocie al encontrar un perchero donde colgar simultáneamente los miedos de muchos individuos. La gordura es esa percha. De tanto en tanto, aparecen otros percheros que —a diferencia del "tema de la gordura", que declara abiertamente la naturaleza privada del problema que reunió a los involucrados— crean la apariencia de una causa común más fuerte, una causa que verdaderamente puede triunfar si todos aquellos que temen por su integridad unen sus fuerzas y cierran filas; la conciencia de "el peso numérico" puede conducir, a su vez, a considerar esa causa como tema de bienestar público, y no como

una sumatoria de preocupaciones privadas que buscan una expresión conjunta (un desahogo más confiable y confirmatorio precisamente porque es compartido con tantos otros). Entre esos percheros (disfrazados para velar los verdaderos problemas, preocupaciones, y desplazamientos y transferencias psicológicos, y para seducir y confundir incluso a un analista) encontramos casos tan diversos como el proyecto de reciclar sustancias tóxicas en el vecindario, la liberación de un reconocido pedófilo, la indulgencia hacia los que transgreden la prohibición de fumar o la noticia de que en un terreno en desuso del vecindario se establecerá un camping. En estas situaciones, los verdaderos móviles de la acción pueden ser difíciles de desentrañar, pero no difieren sustancialmente de aquellos —más evidentes— que impulsan a otras "comunidades tipo perchero". Todas ellas ganan fuerza al proporcionar una vía de escape para el miedo y la furia acumulados, que sólo se relacionan oblicuamente, en el mejor de los casos, con "el tema en cuestión". Los "temas en cuestión", debido a los desplazamientos y falta de pertinencia, suelen generar una asociación generalmente fugaz, efímera y, en última instancia, frustrante e insatisfactoria, que en nada se asemeja a lo que podría considerarse una "verdadera comunidad".

La desprotección privatizada tiene muchas máscaras, pero casi nunca muestra su auténtica cara, que —como la de la Medusa— sólo puede ser mirada a riesgo de quedar paralizado.

LOS MIEDOS EN ACCIÓN

Por poco confiable —y en última instancia, frustrante— que sea la traducción de los miedos en acciones individuales en el caso de la desprotección privatizada sigue siendo superior a cualquier traducción concebible en el caso de la incertidumbre o la inseguridad. De hecho, las personas poco pueden hacer —individual o colectivamente— para repeler, por no hablar de vencer, las amenazas contra la seguridad de su lugar social o contra la certidumbre respecto a sus perspectivas futuras. La procedencia exacta de esas amenazas es elusiva y difícil de determinar, y cuando resulta determinable, suele estar fuera del alcance real o imaginario de los individuos. Los intentos de determinación conducen generalmente a una conclusión resignada y desesperanzada del tipo "no puedo hacer nada al respecto".

Esa conclusión es justificada. Tampoco pueden hacer gran cosa los empleados —de cualquier rango que sean— de una empresa que decide, sin previo aviso, trasladar sus negocios a otra parte o emprender una nueva "racionalización", reduciendo la mano de obra, disminuyendo gastos administrativos, vendiendo o rematando las partes no redituables de la firma. Y menos todavía pueden hacer los individuos para impedir la devaluación de la capacidad y la experiencia tan duramente ganadas o la caída, en el mercado laboral, de la demanda de esa clase de habilidades. La posibilidad de manipular las causas profundas de esos reveses de la suerte —como las tristemente célebres "reglas del mercado", las inescrutables "leyes de la competencia" y las erráticas y en apariencia inmotivadas convulsiones del mercado de valores o las misteriosas "presiones de la globalización"— resulta absolutamente fantástica para la gran mayoría de los individuos afectados. Buscar orientación en la astrología, la adivinación y las ciencias ocultas, así como pretender asegurarse el futuro comprando billetes de lotería,

no es del todo irracional si se lo compara con otras actitudes adoptadas por los individuos para prevenir o remediar la situación.

Hay una historia que cuenta que un borracho buscaba dinero debajo de un farol callejero, no porque lo hubiera perdido allí, sino porque era el lugar mejor iluminado de la calle. El desplazamiento de las verdaderas causas de la angustia —inseguridad e incertidumbre globales— al terreno de la protección privada sigue más o menos la misma lógica. Las amenazas —reales y atribuidas— contra la propia protección tienen la ventaja de ser concretas, visibles y tangibles. Y esta ventaja se ve coronada y reforzada por otra: es relativamente fácil hacerles frente e incluso vencerlas. No es de extrañar que el desplazamiento sea tan común; tampoco es de extrañar que, como resultado de la preocupación popular por la protección, apodada "ley y orden", el interés popular por los mecanismos generadores de inseguridad e incertidumbre haya decrecido, junto con la voluntad general de desactivarlos o al menos de entorpecer su funcionamiento.

En consecuencia, hoy nos toca ser testigos de una suerte de "sobrecarga de protección". El habitual instinto de supervivencia y preservación carga actualmente con emociones que exceden, con mucho, su capacidad. Está condenado a ingerir, reciclar y deshacerse de los detritos psicológicamente venenosos que han dejado las batallas perdidas contra la incertidumbre y la inseguridad. Lo que es más, como las pilas de basura y las plantas de reciclado, antes mantenidas colectivamente, han sido desmanteladas, la tarea de disponer de los desechos recae lisa y llanamente sobre las espaldas de los individuos. Cuando la comunidad deja de ocuparse de construir y defender las murallas y el foso de la ciudad, a sus habitantes sólo les queda tomar clases de karate. El efecto resultante fue vívidamente descripto por Ronald Hitzler:

El aislamiento, la reclusión, el escondite: ésas son actualmente las

reacciones más comunes ante el miedo de las cosas que ocurren "allá afuera" y que parecen amenazarnos bajo distintas máscaras. Puertas electrificadas, cerraduras antirrobo, múltiples sistemas de seguridad, alarmas y cámaras de vigilancia se han difundido desde las mansiones de la clase alta hasta los vecindarios de la clase media. Vivir tras un muro de cerrojos mecánicos y cercas electrónicas, silbatos, gaspimienta, pistolas de gas lacrimógeno y de gas paralizante forma parte hoy del manual de supervivencia urbana del individuo.[26]

Los mecanismos productores de incertidumbre e inseguridad son, en general, de tipo global, y permanecen, por lo tanto, fuera del alcance de las instituciones políticas existentes y en especial fuera del alcance de las autoridades estatales elegidas. Como sugirió recientemente Manuel Castells,[27] el mundo de hoy existe como un conjunto de redes superpuestas: mercados de valores, canales de televisión, computadoras o Estados. Las redes son sitios de "flujo" —de poder, de capital, de información—, proceso que sustancialmente ha dejado de estar sujeto a limitaciones espaciales o temporales. La experiencia del usuario de Internet sirve como marco cognitivo esencial de esta descripción. Vivimos, dice Castells, en una sociedad clasista sin clases, en un "casino global electrónico" en el cual el capital y el poder escapan al hiperespacio de la pura circulación y han dejado de estar encarnados por el "capitalista" o las clases "gobernantes". La política, por otra parte, sigue siendo un asunto esencialmente local, y como el lenguaje de la política es el único en el que podemos hablar de curas y medicinas para las desdichas y preocupaciones compartidas, hay en la clase política una tendencia natural a buscar explicaciones y remedios en una zona próxima al terreno conocido de la experiencia cotidiana.

De este modo, existe en las elites políticas una comprensible inclinación a desviar la causa más profunda de angustia —es decir, la inseguridad y la incertidumbre de los individuos—, depositándola en la preocupación popular por la falta de protección. Hay una razón pragmática y convincente que hace que esa desviación sea políticamente (o sea, electoralmente) atractiva. Como la

inseguridad está arraigada en lugares anónimos, remotos o inaccesibles, no resulta del todo claro qué es lo que podrían hacer los poderes, locales y visibles, para remediar esa situación. Si se reflexiona acerca de las promesas electorales, que garantizan una vida mejor para todos por medio de mayor flexibilidad de los mercados laborales, libre comercio, condiciones más atractivas para los capitales extranjeros, etc., se puede vislumbrar la amenaza de más inseguridad y más incertidumbre por venir. Pero parece haber una respuesta obvia y directa al otro problema, el de la protección colectiva. El poder local del Estado todavía puede cerrar las fronteras a los inmigrantes, endurecer las leyes de asilo, arrestar y deportar a los extranjeros indeseables por sus supuestas inclinaciones condenables. Puede ejercitarse luchando con "mano dura" contra el delito, construyendo más cárceles, poniendo más policías en servicio, siendo menos indulgente con los convictos y más con los sentimientos populares, haciéndose eco de la regla que afirma que "una vez criminal, criminal para siempre".[28]

Para abreviar, los gobiernos no pueden prometerles honestamente a sus ciudadanos una existencia segura ni un futuro cierto. Pero, por ahora, pueden descargar al menos una parte de la angustia acumulada (e incluso sacar de ello ventaja electoral), demostrando su energía y su determinación en la guerra contra los trabajadores extranjeros y otros inmigrantes ilegales, intrusos que irrumpen en nuestros tranquilos y limpios patios traseros. Ese gesto puede resultar muy satisfactorio: aunque modesto y de corta vida, sirve no obstante como compensación del humillante sentimiento de impotencia que se experimenta ante un mundo frío e indiferente.

En su perceptivo estudio acerca de la xenofobia de los jóvenes londinenses, Phil Cohen encontró que uno de sus entrevistados, John, buscaba desesperadamente, aunque con ejemplar resolución, una definición de "britanicidad" que lo incluyera pero que excluyera a una considerable categoría de personas de color cuya exclusión del área le resultaba un objetivo al menos factible y, por lo tanto, atractivo. Cohen explica la determinación del joven alegando que "esa idea hace que John se sienta parte de algo mayor

que él mismo y también inmensamente fuerte".[29] La fuerza era la cualidad que John más echaba de menos, al igual que muchos otros jóvenes sin muchas oportunidades de tener una vida significativa en este mundo impenetrable y hostil, y que anhelan aunque más no sea un rayo de esperanza que haga su vulnerable existencia un poco menos precaria y un poco más segura.

En el lenguaje electoralista de los políticos que se atienen estrictamente a las estadísticas de los sondeos de opinión, los difundidos y complejos sentimientos del Unsicherheit se reducen a una simple preocupación por la ley y el orden (es decir, la protección del cuerpo, de la propiedad privada y del hogar), mientras que el problema de la ley y el orden tiende, a su vez, a mezclarse continuamente con la presencia problemática de minorías étnicas, raciales o religiosas, y, de modo más general, con estilos de vida foráneos y todo aquello desviado o directamente "anormal".

Sin embargo, el problema, tal como lo señala Antoine Garapon, es que el difuso aunque generalizado ambiente de inseguridad y vulnerabilidad que emana de un mundo polifónico, opaco e impredecible imposibilita la confección de un mapa experiencial preciso y la enunciación de juicios definidos, y socava, por ende, la noción misma de conducta desviada. Pero "cuando lo desviado se convierte en lo normal, toda normalidad es sospechosa de desviación". Tal como están las cosas, se puede suponer que "el destino de la ley penal posmoderna es la reinstitucionalización de la antigua dialéctica de polución-purificación, con sus estructuras sacrificiales subsidiarias". Hoy el delito ya no es estigmatizado ni considerado una transgresión de la norma, sino algo que pone en peligro nuestra protección. "Los excesos de velocidad, el acto de fumar en lugares públicos [tabagisme] y la delincuencia sexual son tratados de la misma manera, es decir, en términos de política de protección pública." Es evidente la tendencia universal "a desplazar todos los asuntos públicos al terreno de la justicia penal",[30] a criminalizar todos los problemas sociales y, particularmente, aquellos problemas que, según se supone o se imagina, pueden poner en peligro la protección de una persona, de su cuerpo y de

sus pertenencias.

Conferir a las incurables preocupaciones por la seguridad individual la forma de una urgente lucha contra el crimen real o potencial —defendiendo, de esa manera, la protección pública— es una estratagema política efectiva que puede redundar en ingentes beneficios electorales. Por ejemplo, el sondeo televisivo de opinión realizado en octubre de 1997 reveló que los daneses están más preocupados por la presencia de extranjeros que por el creciente desempleo, el daño al medio ambiente o cualquier otro problema.[31] Y tal como informó el International Herald Tribune del 17 de noviembre de 1997, la opinión de la mayoría halló eco en el resentimiento que provocó en los extranjeros: Suzanne Lazare, de 22 años, residente en Copenhague durante 12, desde que partió de Trinidad, dijo al corresponsal del International Herald Tribune que estaba pensando en marcharse de Dinamarca. “No me miran igual”, dijo de los daneses. “Ahora me miran con desprecio. La gente se ha vuelto muy fría.” Y luego agregó un último comentario, muy preciso y revelador: “Es gracioso, también son fríos entre ellos”.

EL ENFRIAMIENTO DEL PLANETA HUMANO

Fue, por cierto, un comentario muy perceptivo. La frialdad hacia "los forasteros", los extranjeros que se convierten en vecinos y los vecinos que son tratados como extranjeros ponen de manifiesto un descenso de la temperatura en todas las relaciones humanas, en todas partes. Fría es la gente que hace tiempo ha olvidado la calidez del contacto humano, cuánto consuelo, respaldo, aliento y simple placer podemos sentir compartiendo nuestro destino y nuestras esperanzas con otros; "otros como yo" o, para ser más exacto, otros que son "como yo", precisamente porque comparten mi situación, mi desdicha, mis sueños de felicidad, y aún más porque yo me preocupo por la situación, la desdicha o los sueños de felicidad de ellos.

En su novela La identidad, Milan Kundera reflexiona sobre el destino histórico de la amistad humana. En un tiempo, cavila el héroe de Kundera, la amistad significaba presentar combate codo a codo, estar dispuesto a sacrificar el propio bienestar, la propia vida de ser necesario, en aras de una causa que sólo puede defenderse en común porque es común. La vida era frágil y estaba plagada de peligros; la amistad podía hacerla un poco más sólida y un poco más segura. Las amenazas que acechaban a los amigos podían evitarse, los peligros podían disminuirse si todos unían sus manos y resistían la adversidad conjuntamente. Ahora, sin embargo, no es probable que la unión de los amigos consiga mitigar o disipar ningún peligro o amenaza. Se trata, sencillamente, de otro tipo de peligros y amenazas, como si estuvieran pensados para golpear a cada una de sus víctimas por separado, a su turno, y para ser sufridos a solas. Las desdichas individuales de hoy no están sincronizadas; la catástrofe llama a cada puerta selectivamente, en días diferentes, a diferentes horas. Estas visitas no parecen guardar ninguna relación entre sí. Y los desastres no se deben a la maldad

de un enemigo a quien sus víctimas puedan nombrar, señalar con el dedo o combatir en conjunto. Están perpetrados por fuerzas misteriosas sin domicilio fijo, que se esconden tras nombres tan curiosos y desconcertantes como “mercados financieros”, “comercio globalizado”, “competitividad”, “oferta” y “demanda”. ¿De qué pueden servir los amigos cuando uno pierde su empleo a causa de otro “ajuste”, cuando advierte que su capacitación duramente ganada se ha vuelto obsoleta y que su vecindario, su familia y sus vínculos laborales se han derrumbado?

Ante la clase de desastres que solían azotar a la gente en el pasado, dice Kundera, la gente de hoy puede reaccionar únicamente de dos maneras. Algunos pueden unirse al clamor, agregar su voz al coro que acusa a las víctimas, ridiculizar y menospreciar a esos inútiles que atrajeron sobre sí la mala suerte: a ellos, las desdichadas víctimas sólo pueden verlos como enemigos. Otros muestran compasión y no echan sal en la herida; pretenden que no ha pasado nada y no cambian de actitud, pero tampoco hacen nada por remediar el daño, admitiendo abierta o indirectamente su impotencia o temerosos de sumarle humillación al daño sufrido. Esta última clase de individuos —la gente discreta y sutil, amable y educada— es la que más se acerca a la idea de un amigo como puede concebirse en la actualidad. Hoy debemos elegir entre la maldad y la indiferencia. La amistad del estilo del antiguo “uno para todos y todos para uno” ha sido expulsada del reino de lo posible. No es de extrañar que la gente se haya vuelto más fría…

No es que hayamos perdido la humanidad, el encanto y la calidez que con tanta facilidad manifestaban nuestros antepasados, sino más bien que nuestras penurias rara vez pueden aliviarse compartiéndolas, ni siquiera con los mayores afectos. Los sufrimientos que tendemos a experimentar no son comunes y, por lo tanto, no reúnen a sus víctimas. Nuestros sufrimientos dividen y aíslan: nuestras desdichas nos separan, desgarrando el delicado tejido de la solidaridad humana.

Quiero repetir lo que ya dije al principio. Las penurias y los sufrimientos contemporáneos están diseminados y dispersos, y también lo está el disenso que provocan. La dispersión del disenso, la imposibilidad de condensarlo y anclarlo a una causa común, descargándolo contra un culpable común, sólo torna más agudo el sufrimiento. La individualidad, la "autenticidad del yo", fue un dulce sueño y una empresa heroica de una época en la que la constante e intrusiva vigilancia y la exigencia de adaptación ahogaban toda expresión individual. Se tornó dolorosa una vez que el sueño se hizo realidad y el individuo —triunfante o derrotado— quedó solo en el campo de batalla. Tanto las victorias como las derrotas se volvieron igualmente amargas, igualmente aborrecibles o menospreciables, dado que ahora había que celebrarlas o lamentarlas en soledad.

El mundo contemporáneo es un recipiente colmado de miedo y frustración que buscan desesperadamente una vía de escape común. El anhelo de esa vía de escape, como nos recuerda Ulrich Beck, "no se contradice con el individualismo, sino que es producto de la patologización del individualismo".[32] La vida individual está sobresaturada de aprensiones oscuras y siniestros presagios, que se padecen en soledad y que resultan, por ese motivo —y por ser elusivos e inespecíficos—, aún más pavorosos. Como en el caso de las soluciones sobresaturadas, una mota de polvo es capaz de desencadenar una violenta condensación.

¿Recuerdan la versión actualizada, hecha por René Girard, del "pecado original" que fue cuna de la comunidad humana? Logra dar un poco de sentido (aunque no del todo) al resurgimiento de una hostilidad tribal que, de otro modo, resultaría inexplicable, si se consideran las verdaderas causas de los miedos y las angustias actuales. Sin embargo, no hay que ir más allá de lo que la historia lo permite, y suponer que su evidente capacidad de dar sentido la convierte en el único libreto que esas angustias y esos miedos hacen posible y aceptable. Nos conviene recordar que ninguna de las respuestas y de los recorridos subsiguientes constituye una elección predeterminada, que únicamente son libretos plausibles y que la

elección de uno de ellos y su puesta en escena dependen, en cada ocasión, no sólo de los actores protagónicos sino también de una multitud de extras y figurantes.

No se puede confiar en que ninguno de estos grupos de extras y figurantes elija con precisión sus parlamentos. Los objetos destartalados, la carpintería tambaleante y los clavos oxidados que se vislumbran en la escenografía, ostensiblemente sólida y erguida, en esos cimientos supuestamente duros como rocas pero que ceden como arenas movedizas… todo eso inspira miedo. Pero también puede mover a risa, risa que —en última instancia— se convierte en un suspiro de alivio al comprobar que la adversidad no era tan poderosa como parecía y que el giro de la acción no implica necesariamente un destino al que las víctimas deban, ineluctablemente, someterse. Tal como lo dijo Kundera, con su estilo inimitable:

Las cosas despojadas repentinamente de su supuesto significado, del lugar que se les había asignado en el así llamado orden de las cosas […], nos hacen reír. Hay algo de malicioso en la risa (las cosas de pronto resultan diferentes de lo que pretendían ser), pero también hay en ella, en cierto grado, un alivio benéfico (las cosas son menos pesadas de lo que parecían, algo que nos permite vivir más libremente porque ya no nos oprimen con su austera gravedad).[33]

Hay cierto grado de esa ambivalencia en toda risa: es malo que las cosas no sean tan estables y confiables como pretendían ser; es bueno que no sean tan duras y asfixiantes como parecían. Es bueno tener más libertad de la que se creía; es malo porque se nos ha dicho hasta el cansancio que las personas libres no tienen a quien culpar de sus desdichas más que a sí mismas. De hecho, uno diría que la risa y el miedo no son opuestos. Son ramas desprendidas del mismo tronco. Y en toda risa suenan los débiles ecos del miedo. Es de esperar que también en cada embate del horror haya un germen de risa.

Como para confundir y complicar aún más la situación, Kundera señala que hay, de hecho, dos tipos de risa, pero diferenciarlas resulta terriblemente difícil. El ángel, dice ("los ángeles no son partidarios de Dios sino de la creación divina", mientras el diablo "es aquel que se niega a otorgar un significado racional al mundo creado por Dios"), al escuchar la risa del diablo, "supo que debía actuar de inmediato, pero se sentía débil e indefenso. Incapaz de manifestar una reacción propia, imitó a su adversario", y así los ángeles y el diablo siguieron emitiendo ruidos notablemente similares, aunque eran sonidos con significados opuestos y que expresaban ideas opuestas: "Mientras la risa del diablo denotaba lo absurdo de las cosas, la del ángel, contrariamente, expresaba su regocijo ante el orden, sabia y bondadosamente concebido y lleno de significado, que reinaba aquí abajo".

¿Cuál fue el resultado de todo eso?

Los ángeles han salido ganando. Nos han engañado con una impostura semántica. Su imitación de la risa y la risa original (la del diablo) tienen el mismo nombre. Ahora ni siquiera nos damos cuenta de que la misma manifestación externa sirve para dos actitudes internas absolutamente opuestas. Hay dos risas, y no tenemos palabra que diferencie a una de la otra.

Quisiera agregar que hay un diablo y un ángel en cada uno de nosotros. De hecho, hemos imaginado que el diablo y los ángeles representan dos sentimientos tan distintos que se nos hace difícil creer que provengan del mismo corazón y que sean reacciones ante una misma experiencia. Si escucháramos atentamente, al reírnos oiríamos ambas risas. Pero como rara vez lo hacemos, la "impostura semántica", en la mayoría de los casos, funciona muy bien.

II. EN BUSCA DE AGENCIA

EN SU esclarecido estudio sobre el concepto de carnaval elaborado por Mijail Bajtin, Ken Hirschkop desentraña el estrecho vínculo entre miedo y poder postulado por el teórico ruso. Bajtin detectó el miedo en la cuna misma del poder. Lo que encontró allí, en el lugar de nacimiento del poder, fue el miedo cósmico, emparentado con el "miedo tremendo" de Rudolph Otto y, hasta cierto punto, con el "miedo sublime" de Kant:

> miedo frente a lo inmensamente grande y poderoso: miedo frente a los cielos estrellados, a la gigantesca masa de las montañas, el mar, y miedo a los cataclismos cósmicos; miedo a los desórdenes de la naturaleza en las antiguas mitologías, visiones de mundo, sistemas de imágenes y hasta en los lenguajes y en las formas de pensar conectadas con ellos […] Este miedo cósmico, que no es místico en sentido estricto (ya que se trata de un miedo frente a lo materialmente inmenso y al poder indefiniblemente material), es usado por todos los sistemas religiosos para negar a la persona y su conciencia.[1]

Ese miedo cósmico —sublime— era, para Bajtin, el prototipo del poder mundano y terrenal, el cual, sin embargo, redefinió a su prototipo primitivo convirtiéndolo en un miedo oficial, el miedo a un poder humano que no es del todo humano, un poder hecho por el hombre pero más allá de la capacidad humana de oponerle resistencia.

Podemos agregar que, a diferencia de su prototipo cósmico, el miedo oficial tenía que ser —y de hecho fue— fabricado, diseñado,

“hecho a medida”; necesitaba réplicas hechas por el hombre de los cielos estrellados y de las descomunales montañas porque también era distante e inaccesible, pero a diferencia del cielo y de las montañas, transmitía a los mortales un mensaje claro y unívoco. En las leyes que Moisés le trajo al pueblo de Israel, retumbaba el eco de los truenos de la cima del Monte Sinaí. Pero las leyes aclaraban más allá de toda duda lo que los truenos solamente dejaban vislumbrar. Ofrecían respuestas para que las preguntas dejaran de ser formuladas. El imperativo de obediencia a los mandamientos conocidos surgió como exorcismo de una amenaza desconocida. El poder mundano convirtió el miedo primal en horror a cualquier desviación de la norma.

De este modo, la versión oficial mediatizó el miedo cósmico. No lo abatió, tan sólo lo domesticó. Antes sobrevolaba libre y ominosamente este valle de lágrimas, ahora se había establecido entre sus habitantes. Se había domiciliado en la tierra, pero no era por eso más accesible: su nueva residencia podía estar en la cima de una colina y no en el cielo, pero el acceso a ella estaba fuertemente custodiado.

MIEDO Y RISA

A diferencia de los poderes cósmicos, sus réplicas terrestres hablaban, y hablaban para ser escuchadas y obedecidas. De alguna manera, esto resultaba reconfortante: ahora los mortales sabían, o creían saber, cómo aplacar la ira de los poderes y apaciguar así el propio miedo. El acuerdo era bueno: un arreglo comprensible, noches de tranquilidad a cambio de jornadas de sumisión y obediencia. Ahora uno podía moverse por el escenario repitiendo la parte de texto del drama de la vida que le tocaba; se podía confiar en que, en la medida en que uno se atuviera al guión al pie de la letra, los poderes tan temidos seguirían dormitando tranquilamente entre bambalinas.

El "momento constitutivo" de todo poder terrenal, dice Bajtin, involucra "violencia, negación, falsedad, alarma y miedo de los sometidos". Según él, éste es "el crimen suprajurídico de todo poder", a lo que Hirschkop agrega: "La esencia del miedo político no es tanto la preocupación frente a un peligro inminente y concreto como la sensación de absoluta vulnerabilidad frente al otro". También en este punto el miedo oficial es una réplica de su prototipo, el miedo cósmico. Y, sin embargo, el efecto que el original cósmico logra causar de hecho debe ser cuidadosamente elaborado en el caso de su réplica oficial: la vulnerabilidad debe ser fabricada. No basta con detallar las reglas que deben ser obedecidas. Es necesario agregar el terror al castigo que conlleva la desobediencia a las reglas, cualesquiera sean. Se puede discutir la sabiduría de las reglas; la obediencia a cualquiera de ellas, sin embargo, no es discutible. El miedo que garantiza su cumplimiento debe ser de tipo cósmico. Debe conservar más que una leve semejanza con el horror prístino de aquella ineluctable e inalterable inseguridad existencial que renace cotidianamente con el recuerdo inexorable de la vulnerabilidad última: la muerte.

Y aun así, a pesar de sus intentos por escudarse detrás de las fuerzas cósmicas, sus representantes terrestres son —se les ve, se les oye, se les siente— irremediablemente humanos, y en tanto humanos, mortales. Para llenar el molde del miedo oficial, el miedo cósmico debe ser vertido a través del embudo de la ley, pero las huellas humanas son difíciles de borrar de las tablas de los mandamientos divinos. El poder inmutable de las fuerzas cósmicas imperecederas y la fragilidad de sus objetos humanos se encuentran y se funden en la ley. Al igual que sus objetos, la ley es vulnerable, aunque quizás un poco menos. Su grado de vulnerabilidad está sujeto a experimentación y prueba. La risa bajtiniana es el modo de recordarnos que, de hecho, es así. Y también es la manera de aprovechar las oportunidades que ese recordatorio abre ante nosotros.

Lessing decía que el Iluminismo nos emancipó de los mitos de la creación, la revelación y la condenación eterna. A partir de allí, el miedo oficial perdió parte de su sanción cósmica, una parte suficientemente grande como para impulsar la experimentación y la prueba. A partir del Renacimiento temprano, dice Bajtin, se ha venido librando una batalla entre el miedo oficial y la risa popular y antioficial, con resultados variables y desenlace todavía indeterminado. La risa —en un principio, confinada temporal y espacialmente al enclave de la fiesta anual de carnaval— "proporcionó un aspecto del mundo completamente diferente, enfáticamente extraoficial, extraeclesiástico y extragubernamental", el mundo de "la persona en relación humana". De hecho, la risa carnavalesca fundaba otro mundo, festivo, en franca oposición a la aburrida cotidianidad del formalismo oficial. Ese mundo alternativo cobraba vida cuando el control del mundo serio y oficial se aflojaba o suspendía temporariamente. Las visitas al otro mundo, el mundo de la risa, "liberaban a la gente del miedo, acercaban el mundo a las personas". A partir de entonces, existirían dos mundos en vez de uno, y la vida humana habría de alternar entre el miedo y la risa, del mismo modo que la convivencia humana debía alternar entre la conformidad a la ley y el desenfreno siempre indomable de las

grandes reuniones humanas.

¿Cómo se relacionan estos dos mundos entre sí? No parece haber respuesta que por sí sola pueda contestar a esta pregunta. La relación mutua entre los dos mundos es tan compleja que no permite una respuesta unívoca; o, en todo caso, el fenómeno es lo suficientemente multifacético para admitir varias respuestas diferentes. Una respuesta posible es la guerra: una continua y permanente guerra de trincheras, una guerra que intercala recrudecimiento con intervalos de tregua, o una guerra al estilo de guerrillas, fragmentada en una multitud de escaramuzas y enfrenamientos parciales. Otra respuesta posible es la división del trabajo, que abastece las dispares y contradictorias necesidades del homo irredimiblemente duplex, siempre desgarrado entre el temor al otro mundo y la juerga de éste. Y otra respuesta es la complementariedad: la risa hace que el miedo sea tolerable y el miedo pone límites a la risa; la risa da el respiro necesario para sobreponerse a los miedos de ayer y recuperar las fuerzas necesarias para hacer frente a los miedos de mañana; Kraft durch Freude como complemento necesario de las cámaras de tortura y los campos de concentración; bailes en las plazas, ferias y festividades como apéndice necesario del terror generalizado. Y también el efecto de válvula de seguridad: la risa como sumidero al que van a dar los desechos producto del temor, como salvaguarda contra las consecuencias de la tendencia natural de todo poder a la superproducción de miedo oficial. Una respuesta satisfactoria, si la hubiera, sería probablemente una mezcla de todas éstas, y aún más.

La modernidad es una formación endémicamente “transgresora”. Rompió muchas líneas fronterizas rígidamente demarcadas. Uno de los límites traspasados, borrados o desdibujados en los tiempos de la modernidad es el que separa la risa del temor. Es como si la cotidianidad —oscura y saturada de miedos— y el carnaval —rutilante y de contagiosa algarabía— hubieran sido machacados en un mortero al punto de no poder distinguir con algún grado de certeza un ingrediente de otro. Como nubarrones de contornos plateados, los miedos suelen aparecer teñidos de risa; y en casi

todos los estallidos de risa resuena débilmente el eco de lejanos temores. Aquello que era privativo del carnaval, con sus ámbitos y fechas determinados, se derrama a lo largo de todo el espectro espacio-temporal de la vida. Pero lo mismo le ocurre al miedo: ya no hay para él cotos vedados.

Uno se pregunta, sin embargo, si tiene algún sentido seguir repitiendo, como Bajtin, que la risa es el poder de los impotentes, que la risa está fuera del alcance de los miedos oficiales fabricados por los poderes reales para quebrar la resistencia de los sometidos. Más bien parece que el poder moderno ha encontrado la manera de someter a su vieja enemiga, la risa, y uncirla a su propio carro, poniéndola de este modo a su servicio. El miedo ya no se esgrime para ahogar y silenciar la risa. Es como si el poder hubiese encontrado en la risa su refugio más seguro; como si el miedo deseara más risa para tener más espacio donde esconderse y para que la resistencia al miedo infundido por el poder pudiera ser paralizada antes de que explotara, o para que, aun si explotara, el miedo saliera ileso.

Como el fénix que surge de entre las cenizas, o la bruja vieja que sale de una bañera rebosante de la sangre de una virgen, el poder emerge de la risa redivivo y rejuvenecido.

El profundo cambio en la relación mutua entre miedo y risa va a la par de otro cambio germinal, advertido por Theodor W. Adorno: la inversión de la tendencia direccional de la relación esencia-apariencia. La genuina y ansiada esencia ya no reside en la autenticidad o en la irreductible naturaleza única del yo (el concepto enunciado en la idea de “alma” de John Carroll), sino que “se convierte en lo que permanece oculto detrás de la fachada de lo inmediato, de los supuestos hechos, y que hace que los hechos sean como son”. Esa esencia “es la argucia fatal de un mundo pensado para degradar a los hombres convirtiéndolos en simples medios de su sese conservare, un mundo que cercena y amenaza sus vidas

reproduciéndolas y haciéndoles creer que debe ser así para que los humanos puedan satisfacer sus necesidades".[2]

Decir que la esencia se ha desplazado a la apariencia, de modo tal que todo esfuerzo por alcanzarla implica internarse en el laberinto de las apariencias, y decir que la risa es la forma audible del miedo, es hablar de un único e idéntico proceso. La risa ya no es signo de rebeldía, sino que es más bien signo de reconciliación con el miedo, sumisión al miedo y aceptación de la imposibilidad de vencerlo, decisión de tomárselo a la ligera, intención de domesticarlo y usarlo en beneficio propio; una intención que, por los ardides de la vida privatizada, se transforma en una póliza de seguros de miedo existencial. Hombres y mujeres ya no pueden reír sin concederle al miedo su derecho a existir; como dice Adorno, "ahora el individuo es prácticamente incapaz de cualquier impulso que no pueda clasificar como parte de alguna constelación reconocida por todos".[3]

En el pasado, el miedo oficial, fabricado por el poder, actuaba en nombre de su modelo y ancestro cósmico. En la actualidad, experimentamos una mediación de segundo grado. El condensado miedo oficial con sede en algún punto fuertemente custodiado de los edificios gubernamentales ha sido desarmado y pulverizado, y el polvillo resultante de esa demolición ha sido diseminado sobre la vasta extensión de la vida individual. Al miedo fabricado, que ya es de por sí una mediación, le ha llegado el turno de ser, a su vez, mediado, bajo la forma de innumerables terrores individuales incluidos dentro de los rubros inseguridad, incertidumbre y desprotección, que evidencian (en distinta medida y con diferente grado de franqueza) la fuerza inhumana del destino fabricado por el hombre.

Al individuo se le ha dado la libertad de crearse sus propios miedos, de bautizarlos privadamente a su antojo y de enfrentarlos a su modo. El gran miedo ha sido dividido en pequeñas unidades y privatizado, y lo mismo ha ocurrido con la risa. A ninguno de

ambos se le ha dado la oportunidad o, al menos, una mínima posibilidad de retrotraerse a su forma de gran opresión o grandiosa rebelión. El miedo y la risa abandonaron las calles y se instalaron en la privacidad de los hogares. Los miedos privados rara vez toman contacto con otros miedos privados, y cuando lo hacen, no se reconocen unos a otros fácilmente. A esa dificultad de coincidir y converger, de mezclarse y combinarse, de unirse y ser unidos se la ha llamado libertad individual.

¿QUÉ TAN LIBRE ES LA LIBERTAD?

Ser un individuo no implica necesariamente ser libre. La forma de individualidad disponible en la sociedad moderna tardía y posmoderna, la forma de individualidad más común en las sociedades de esta clase —la individualidad privatizada— significa, en esencia, no libertad.

En su incisivo estudio sobre los caminos posibles actualmente para los individuos que se esfuerzan por escapar de la incertidumbre que los acosa, Alain Ehrenberg establece un punto de ruptura en la noche de un miércoles de octubre de 1983. Esa noche, Viviane y Michel, una pareja común y corriente, como cualquier otra de la gran ciudad, aparecieron frente a las cámaras de la televisión francesa (y, por lo tanto, en millones de pantallas de televisión), para que Viviane pudiera decir, refiriéndose a Michel: "Mi esposo sufre de eyaculación precoz", y se quejara de que, con él, ella "nunca había experimentado placer sexual". Bien, esto significó un punto de ruptura en Francia (rupturas similares ocurrieron en otros países en fechas diferentes): un importante tabú había sido roto de una vez y para siempre; cosas indecibles en público habían sido dichas, experiencias confiables sólo a los más cercanos y más queridos habían tomado la forma de una confesión pública. Como lo consignara Jacques Pradel 10 años después de este suceso,[4] "rompemos con todo lo que hemos aprendido hasta ahora: que las emociones son signos de debilidad, que llorar está mal y es desagradable. Rompemos los tabúes, exploramos el territorio personal, recorremos la tierra de nadie de la intimidad". Todo esto también comenzó aquel memorable miércoles por la noche: el permiso de exponer nuestras emociones en público y de exhibir nuestros más íntimos secretos de pareja, secretos que, por ser secretos, hacían de la pareja algo íntimo o hacían de la intimidad una pareja.

A través de una curiosa inversión, la esfera de lo privado, que permanecía al margen por su derecho al secreto, ha sido repentinamente redefinida como una esfera con derecho a la publicidad. La expropiación vino disfrazada de don benéfico e hizo su irrupción llevando la máscara de la emancipación.

Pero otras cosas todavía más importantes sucedieron en aquella fatídica noche. Por empezar, no sólo cambió el estatus de los asuntos previamente confinados a la esfera de lo privado, ya que esa transformación no pudo llevarse a cabo sin que se produjera paralelamente un cambio del significado de lo "público". Este último concepto solía estar reservado para denominar cosas o sucesos que eran, por su naturaleza, "colectivos", cosas o sucesos que nadie podía reclamar como propios, y mucho menos como de su exclusiva propiedad, pero sobre los cuales todos tenían derecho a opinar, sobre la base de que eran cuestiones que podían afectar a sus intereses y posesiones privados. Ahora la definición de lo público también ha sido revertida. Se ha transformado en un territorio donde los asuntos privados y las posesiones exclusivas son exhibidos, y se ha vuelto irrelevante el hecho de que nadie pueda reclamar con razón que esa exhibición afecta a sus intereses privados o a su bienestar. En verdad, esa exhibición ha sido declarada "de interés público", pero con el mismo gesto, el "interés" también ha sufrido un cambio radical, tras lo cual ha quedado reducido a una curiosidad y al "interés" por satisfacer esa curiosidad. Hacer público todo aquello que despierte o pueda despertar curiosidad se ha transformado, en la actualidad, en el centro de la idea de "ser de interés público". Y procurar que todo aquello que se haga público sea exhibido con atractivo suficiente como para despertar curiosidad se ha transformado en el patrón para medir el "servicio al interés público".

Lo "público" ha sido vaciado de sus contenidos individuales y ya no tiene objetivos propios: no es más que un conglomerado de preocupaciones y problemas privados. Es un patchwork formado

por la reunión de los reclamos individuales, que necesitan ayuda para dar sentido a las emociones y a los estados de ánimo privados —hasta el momento, desarticulados—, que piden, por un lado, instrucciones para expresar esas emociones y esos estados de ánimo en un lenguaje que los otros puedan entender, y por otro, asesoramiento para enfrentar un caudal de experiencias difícil de afrontar individualmente. La lista de los "asuntos públicos" no difiere de la de los "asuntos privados" y tampoco es más rica que "la suma de sus ítems".

Los innumerables talk shows que florecieron en Francia a partir de las confesiones públicas de Viviane y Michel tienen, a lo sumo, una función legitimadora. Apoyándose en la autoridad de las cifras ("a todo el mundo le pasa", "puede pasarle a cualquiera" y, por lo tanto, "no hay razón para avergonzarse de admitir y aun menos de atravesar por este tipo de experiencias"), los talk shows ponen el sello de la aprobación pública a ciertas emociones. Las traducen en palabras y proporcionan el marco cognitivo dentro del cual debe interpretarse su significado. Al haber proporcionado las palabras y las claves de interpretación, alientan a los individuos a perseguir emociones similares, a querer experimentarlas, a preguntarse por qué tardan en llegar y por qué, cuando llegan, no son tan intensas como prometían serlo. Los talk shows, por consiguiente, respaldan la manifestación de estas emociones a la vez que implican-inducen-implantan esa experiencia genuina o putativa, sufrida o anhelada, que supuestamente está ávida por expresarse.

Hasta aquí llega la asistencia pública. No puede ofrecer nada más, y entre los ítems más evidentemente ausentes en la lista de ofertas está la propuesta de mancomunar recursos para enfrentar y resolver colectivamente los problemas individuales. El público —la reunión de otros individuos— solamente puede vitorear o abuchear, encomiar o condenar, admirar o despreciar, instar o disuadir, guiñar con complicidad o reprender con aspereza; nunca prometerá hacer nada que el individuo no pueda hacer por sí mismo, ni resolverá los problemas por el individuo que los sufre (ya que el público de espectadores-comentadores es una suma de entes

individuales que no conforman una agencia por derecho propio), ni tomará en sus manos la responsabilidad de esos problemas.

Los individuos concurren a los talk shows solos y con sus problemas a cuestas y se van aún más hundidos en su soledad. Lo que han aprendido —si es que ya no lo sabían de antemano— es que la próxima decisión, la siguiente y todas las decisiones verdaderamente importantes y definitivas del futuro dependen de ellos por entero, y que sólo pueden contar con sus propias energías y agallas. Los demás pueden aconsejar o sugerir cuáles son los pasos a seguir, pero depende del individuo aceptar el consejo o descartarlo y, sea cual fuere su decisión, las consecuencias recaerán sobre él. La lección que se imparte con particular fuerza e insistencia —y con grandes posibilidades de ser absorbida— recalca que el individuo es el único culpable de las decisiones equivocadas que pueda tomar. Mucho antes incluso de entrar en el campo de batalla, los espectadores aprenden de antemano que la eventual derrota se deberá a sus propios errores, descuido o indolencia. En los talk shows —forma sustituía del foro público—, la objetividad tiene una sola finalidad: confirmar a los individuos en su subjetividad monádica. Y la "subjetividad" toma el lugar del ser, que queda abandonado a sus propias fuerzas y a su propia astucia, navegando entre corrientes turbulentas y arrecifes traicioneros, luchando a brazo partido por evitar cometer los errores que causaron el hundimiento del Titanic.

Sin embargo, fue el silenciado e inarticulado deseo de escapar de la reclusión monádica lo que en un principio llevó a los individuos monádicos a las pantallas. Miran y escuchan con avidez porque su condición monádica les resulta insoportable y quieren escapar de ella. Los individuos se han convertido en mónadas porque sienten que las redes de vínculos que los hacían formar parte de las "grandes totalidades" se han ido desintegrando una por una o estaban a punto de desintegrarse.

Los restos de las múltiples y compactas redes de contención del pasado ya no parecen firmes ni confiables; vemos cómo esas redes tejidas con laboriosidad son mutiladas o directamente desgarradas sin previo aviso y con poco o ningún esfuerzo. Es evidente que ya no se puede pretender que las redes tejidas de acuerdo con las normas sean firmes y sólidas y que sólo necesiten reparaciones ocasionales. En la actualidad, se necesitan otras habilidades para mantener esas redes en buen estado. Las laboriosas y meticulosas técnicas de zurcido "definitivo" deben ser remplazadas por recursos ad hoc, instantáneos y flexibles, destinados a dominar las crisis. Los individuos monádicos no despegan sus ojos de la pantalla con la esperanza de que tal vez puedan aprender esas nuevas técnicas a partir de las experiencias de otros individuos monádicos. Los talk shows les dicen precisamente cómo hacerlo; de manera ostensible, les ofrecen conocimientos respecto a las maneras de escapar a la condición monádica. Pero también les dicen que sólo concretarán esa proeza si consiguen izarse por sí mismos del pozo de su desdicha, sin contar con más recursos que los propios.

Este nuevo know how en oferta está hecho a la medida de los contratos comerciales. Son contratos de esto-por-aquello: "Te doy si me das". Y son contratos con término fijo, que se renuevan solamente a conveniencia, o completamente abiertos y que pueden ser rescindidos por cualquiera de ambas partes si una tercera persona promete productos más atractivos o más baratos. También son contratos del tipo de los que suponen un punto flotante óptimo de compromiso entre intereses que nunca serán plenamente compatibles. (Si lo fueran, convergerían de manera natural y el contrato sería innecesario.) Dónde se localiza ese punto depende del equilibrio de fuerzas; ese punto flotante se desplaza siguiendo cada cambio del equilibrio de fuerzas, y lo máximo y más deseable que puede producir un contrato firmado es hacer que los cambios impliquen desplazamientos demasiado rápidos, volviéndolos así menos atractivos para ambas partes. Finalmente, para extraer los mayores beneficios posibles de un contrato, se necesitan, sobre todo, capacidad de negociación y experiencia en la autopresentación; hay que saber "cómo venderse" y cómo vender las propias habilidades —reales o supuestas—, y además, cómo

venderlas a buen precio.

En suma, la manera de recuperar la reunión solidaria que persiguen las mónadas tiende a seguir el modelo de un procedimiento de regateo-negociación-concesión. Las nuevas redes deben tramarse de manera de conseguir una contigüidad temporaria de intereses que no coinciden plenamente dentro de la escena política, que en sí misma se modela cada vez más estrechamente a semejanza del mercado. A grandes rasgos, esto es lo que se entiende por filosofía de la "vida política" cultivada y difundida por la cultura de los talk shows. Como lo expresa Alain Ehrenberg,[5] "la familia, al igual que las parejas contemporáneas, tiende a descansar sobre transacciones negociadas: se publicita la vida privada, mientras se le modela a partir del procedimiento de deliberación, negociación y transacción típico del espacio político". Sin duda alguna, es por esa misma razón que los espectadores sienten que los espectáculos reflejan su propia experiencia o, al menos, las interpretaciones que ellos mismos han hecho de las cosas que les han ocurrido; es también por esa razón que los mensajes transmitidos les llegan, y les resultan creíbles y aparentemente confiables. La "realidad", bajo la forma que le dan los reality shows, es, como lo señala Ehrenberg, exactamente la que los espectadores esperan que sea. Esa imagen "confirma el espíritu de la época, recicla las representaciones dominantes". No es tanto un ejercicio de realismo como de representación del imaginario realista. El espectáculo es un verosímil de la realidad, pero tan convincente que la realidad debe emularlo para que se le reconozca como realidad.

En ese imaginario convertido en realidad, el individuo es liberado; es real y verdaderamente libre, es decir, libre de usar sus recursos a placer, y ya no depende de otros. La promesa del Iluminismo —que afirma que no hay nada que la especie humana, sola y por su cuenta, no pueda lograr si se le da tiempo suficiente para acumular el conocimiento necesario— ha sido privatizada, como tantas otras cosas. La libertad de la humanidad ha sido traducida como la libertad de cada uno de sus miembros componentes. El enorme billete ha sido cambiado por un barril de monedas, para que todos

los individuos lleven algunas en sus bolsillos; y les conviene guardarlas y recurrir, cuando sea necesario, a su propio peculio, ya que el gran billete que antes obraba en poder de la especie y que garantizaba la solvencia de cada uno por separado y de todos colectivamente ya no está en la caja fuerte. La privatización, recordemos, no implica tan sólo a las personas privadas, sino también (y a largo plazo, más acerbamente) al cierre del tesoro público y la revocación de su obligación de hacer que el destino de las personas privadas sea más soportable. Como lo expresara con gran repercusión Peter Drucker: "La sociedad ya no salva". Y como lo dijera, aun con más repercusión, Margaret Thatcher, convirtiendo lo imaginario en realidad: "La sociedad no existe".

No obstante, imaginar la sociedad fue, durante todo el transcurso de la Edad Moderna, el cimiento sobre el cual descansaba la confianza en la omnipotencia de la especie humana. Y esa imaginación fue hecha plausible y factible por la densa red de deberes y obligaciones en la que todos los miembros de la sociedad se veían gradual pero irreductiblemente involucrados a medida que adquirían sus derechos de adultos. Lo que se esperaba que cada hombre y mujer hiciera en la vida y con ella (el hecho mismo de que había algo indudable e incuestionable que debía hacerse) sostenía la creencia en alguna lógica y en algún propósito superiores representados por la sociedad en general; una sociedad poderosa, confiada y con suficientes recursos como para absolver al individuo de la tarea de plantear preguntas complejas a las que él mismo no podía responder por su cuenta. Esa confianza resulta difícil de sostener en la vida de fines de la modernidad o de la posmodernidad, con una sociedad que ha perdido gran parte y tal vez toda su sustancia y su solidez muscular, ya que no pide mucho y no tiene mucho que ofrecer a cambio; una sociedad que se evapora de la vida individual junto con los mandamientos que alguna vez fueron enunciados en su nombre y con las redes de seguridad que llevaban su marca de fábrica. Como observa John Carroll:

En la actualidad, hay poca receptividad práctica para ingresar en las dos áreas principales de la vida: el amor y el trabajo. Por una parte,

la creencia de que el matrimonio y la familia son esenciales para el bienestar se ha debilitado, debilitando también los ritos de iniciación y la trama del respaldo comunitario. Por otra, los altos porcentajes de desempleo juvenil y la creciente inseguridad laboral sirven para acentuar la sensación de que la sociedad ya no necesita ni quiere a sus individuos. Si el único hogar que un individuo puede prever es aquel en el que creció, está atrapado entre dos alternativas: la eterna infancia y la muerte. Y el punk puede convertirse en el músico arquetípico de la época, ya que se dirige a aquellos que tratan de vivir sin creer en el futuro.

Con la rápida globalización y, por lo tanto, con la cada vez más extraterritorial elite de conocimiento que ocupa la cima —una clase de elite que Jonathan Friedman describió sucintamente como "modernistas sin modernismo" (es decir, sin ninguna visión de un estado de cosas global mejor del existente o sin ninguna decisión de contribuir a mejorar el mundo existente)—, el liderazgo espiritual se ha vuelto obsoleto. Deja de desempeñar su rol tradicional en pos de la integración social. El gusto con el que un gran sector de las clases educadas adopta la visión neoliberal de la "no sociedad" da prueba, según Carroll, de la "disminución de la responsabilidad social en las instituciones de elite claves" y revela que los potenciales abastecedores de significados y valores sociales —que se jubilan temprano— están "desmoralizados" y son "egoístas". En todo caso, así es como lo ve el resto de la sociedad. No es raro, entonces, que tantos concuerden —algunos con alegría, pero casi todos con un grado variable de sombría resignación— con el duro veredicto enunciado por Peter Drucker.

Sin fe en el destino colectivo y en el propósito de una sociedad integral son los individuos —cada uno por su cuenta— quienes deben dar significado a los propósitos vitales. No es una tarea fácil en el mejor de los casos, pero resulta verdaderamente descorazonadora cuando ningún significado cuenta con un respaldo seguro, lo suficientemente seguro como para sobrevivir al esfuerzo que implica su implantación.

Razonablemente, no se puede esperar ningún apoyo de los líderes sociales. Aunque tuvieran poder suficiente como para conferir a su prédica un aire de solidez confiable y duradero, tampoco resultarían una gran ayuda: han dejado de predicar por carecer de tópicos para sus homilías, salvo uno, en el que insisten permanentemente, y que es el de atribuir toda culpa a los anteriores miembros de la congregación, ahora desbandada. Cuando ya no queda nada que esperar de lo alto, uno solamente puede mirar a su alrededor. Y eso es exactamente lo que hace la mayoría de la gente, a falta de mejor perspectiva. Según Carroll, "aprendemos a través del ejemplo, y sigue habiendo necesidad de modelos ejemplares, de héroes y relatos morales acerca de la ambición, la lucha, el éxito y el fracaso".[6] De hecho, la necesidad de ejemplos, para los individuos solitarios como yo, de otros que, como yo, nada más disponen de su propia ambición y energía para separar el éxito del fracaso y que, como yo, saben (o han aprendido penosamente) que aquello que se logre en la vida únicamente puede lograrse a pesar de la sociedad y no gracias a ella. Aprender por el ejemplo es el destino de los individuos monádicos y la manera de internalizar las demandas y dominar las rutinas de la existencia monádica. Los talk shows y las historias que muestran "el lado humano" de las celebridades en el candelero giran principalmente alrededor de lo siguiente: apretar los dientes y cerrar los puños, ser astuto y evitar las trampas, causar la impresión adecuada y ser convincente incluso para aquellos inmunes a impresionarse.

Thomas Mathiesen ha sugerido[7] que, a partir de que la modernidad superó su fase de Sturm und Drang para entrar en su última etapa, el panóptico —el mayor instrumento destinado a mantener a la gente junta en lo que se ha denominado "sociedad"— ha sido remplazado gradualmente por el sinóptico: en vez de unos pocos que observan a muchos, ahora son muchos los que observan a unos pocos. La mayoría no tiene más alternativa que mirar: al carecer de fuentes de instrucción en cuanto a las virtudes públicas, buscan motivación para los esfuerzos vitales tan sólo en los ejemplos disponibles de hazañas privadas y sus recompensas. Y por eso miran

voluntariamente, con entusiasmo, y exigen en voz alta y claramente que haya más cosas similares para ver. Ocultar la vida privada a la mirada pública ya no es "de interés público". Los grandes y famosos (grandes por famosos) ya no aspiran al poder pastoral y, por lo tanto, ya no ofrecen instrucción sobre las virtudes públicas; el último servicio que pueden prestar a sus antiguos fieles es exhibir sus propias vidas como objeto de admiración, pero también como objeto de aspiración y de imitación. Si el panóptico entabló una guerra contra lo privado, en el intento de disolver lo privado en lo público, o al menos barrer bajo la alfombra todas las partículas de lo privado que se resistían a cobrar una forma pública aceptable, el sinóptico refleja el acto de desaparición de lo público, la invasión de la esfera pública por la privada; su conquista, su ocupación y su gradual pero incesante colonización. Las presiones ejercidas sobre la frontera que divide-conecta lo público y lo privado se han invertido.

¿Es realmente ésta la clase de libertad prometida en un principio?

Originalmente era una libertad activa, la libertad de hacer cosas y rehacerlas para que se adecuaran mejor a la existencia humana que prometieron los pensadores de la modernidad en ciernes. Ellos vislumbraban la libertad de la humanidad. Esa libertad que incluía, entre sus primeros componentes, la capacidad de conseguir que las cosas cobraran una forma que permitiera que los miembros de la especie humana ya no estuvieran coartados para actuar siguiendo los impulsos del más humano de sus dones naturales: la capacidad de pronunciar juicios racionales y comportarse según los preceptos de la razón. Se pretendía que la libertad individual —la libertad de seguir el camino de la razón— encontrara un cimiento sólido en la capacidad de actuar de la especie, en la capacidad colectiva de la humanidad de corregir los errores y los descuidos de la naturaleza, así como los propios. El individuo nada más podía ser realmente libre —es decir, no un esclavo de sus pasiones y deseos prehumanos o inhumanos— dentro de la todopoderosa colectividad humana.

Mucho se ha dicho acerca de esta idea, de sus aspectos benignos y de sus aspectos siniestros, y su potencial destructivo se ha revelado plenamente con la apelación que el fascismo y el comunismo hicieron a esta noción de libertad. No hay necesidad de repetir todo esto ahora. Lo que sí debemos decir, sin embargo, es que actualmente esa idea ha perdido casi toda credibilidad, que la promesa de su implementación ha desaparecido y que la libertad que, según se declara, hemos logrado tiene apenas una vaga semejanza con la libertad que se nos había prometido.

La libertad que tenemos es ese aspecto de la condición humana al que Isaiah Berlin dio el nombre filosófico de "libertad negativa"; un aspecto que, en el uso popular, ha sido entendido como libertad de elegir y que en su versión populista es "menos Estado, más dinero en el bolsillo" (como lo expresó inolvidablemente Margaret Thatcher, la libertad "de ir al médico que yo elija en el momento que yo elija"). La libertad que en realidad existe se explica como la ausencia de restricciones impuestas por una autoridad política. La filosofía neoliberal y la práctica laissezfairista de la libertad no entablan una guerra contra la "dictadura de las necesidades" (tal como Agnes Heller, Ferenc Feher y Georg Markus describieron la "modernidad sin frenos", que fue el experimento comunista de la regulación total), sino que tan sólo declaran una guerra de atrición contra la dictadura política de las necesidades.

Si suponemos por un momento que la "libertad negativa" —la libertad de todas las restricciones impuestas por la limitación coercitiva de la elección individual— es de hecho el único aspecto libertario de la condición humana que podemos esperar, las excesivas ambiciones legislativas-regulatorias del poder político ¿son su único enemigo o, al menos, su enemigo principal? La retracción de la interferencia legislativa política en las elecciones humanas, apodada "desregulación", ¿es una vía para la genuina expansión de la "libertad negativa"?

LA DECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA

Las selecciones individuales se encuentran restringidas en todas las circunstancias por dos conjuntos de limitaciones. Un conjunto está determinado por la agenda de opciones: el espectro de alternativas que se nos ofrecen. Toda elección implica “elegir entre”, y rara vez quien elige puede decidir el conjunto de opciones disponibles. El otro conjunto de limitaciones está determinado por el código de elección: las reglas que le indican al individuo por qué debe preferir una opción por encima de otras, y cuándo su elección ha sido acertada o desacertada. Ambos conjuntos de limitaciones se combinan para establecer el marco dentro del cual opera la libertad de elección individual.

Durante la fase clásica de la modernidad, el principal instrumento para establecer la agenda de elección fue la legislación. Desde el punto de vista del individuo como elector, la legislación es primordialmente un poder de preselección. Los legisladores eligen antes de que les llegue el turno de hacerlo a los individuos. Los legisladores reducen el espectro de opciones disponibles para los individuos: algunas opciones, posibles in abstracto, están excluidas del espectro de las posibilidades prácticas o están asociadas con sanciones punitivas suficientemente severas como para tornarlas demasiado costosas y, por lo tanto, impracticables y nada atractivas para un elector común. La legislación, en otras palabras, divide el campo de la disponibilidad práctica del terreno de las posibilidades abstractas; el primero cobra una forma diferente (sobre todo, menos amplia) que el segundo.

El principal instrumento empleado por la modernidad para establecer el código de elección fue la educación. La educación es el esfuerzo institucionalizado de instruir y entrenar a los individuos en

el arte de usar su libertad de elección dentro de la agenda establecida por la legislación. La educación proporciona a los electores puntos de referencia y reglas de conducta, pero sobre todo los valores que guían sus elecciones, es decir, la capacidad de discernir las razones correctas e incorrectas para preferir algo y la tendencia a atender las primeras y no las segundas. El objetivo de la educación es inducir a los individuos a internalizar las normas que de allí en más guiarán sus comportamientos. La legislación establece la agenda dividiendo las opciones abstractas posibles en aquellas que están permitidas y aquellas que están prohibidas o son punibles, y la educación cumple una función codificadora, dividiendo aún más el conjunto de opciones disponibles-permitidas en opciones deseables-aconsejables-acertadas y opciones indeseables-desaconsejables-desacertadas.

Explícita o implícitamente, las instituciones políticas existentes están abandonando o recortando su papel en lo referido al establecimiento del código y la agenda de opciones. Sin embargo, esto no significa —al menos, no necesariamente— que paralelamente se esté ampliando la esfera de libertad negativa, ni tampoco que se esté expandiendo la libertad de elección de los individuos. Sólo significa que la función de establecer una agenda y un código es cedida —y cada vez más— a fuerzas ajenas a las instituciones políticas (es decir, no elegidas ni controlables). La "desregulación" implica la limitación de la función reguladora del Estado, no necesariamente la disminución, y mucho menos la desaparición, de la regulación. El efecto más evidente de este retroceso o autolimitación del Estado es la mayor exposición de los electores al impacto coercitivo (la agenda) y doctrinario (el código) causado por fuerzas esencialmente no políticas, en particular las fuerzas asociadas con mercados financieros y de productos.

En las condiciones actuales, la agenda destinada a las elecciones más importantes no puede ser construida políticamente. La tendencia más marcada de nuestra época es la separación del poder y la política: el verdadero poder, que es capaz de determinar el alcance de las elecciones prácticas, fluye: gracias a su movilidad —

nunca tan irrestricta—, es virtualmente global… o más bien, extraterritorial. Todas las instituciones políticas existentes (elegibles, representativas) son hasta ahora estrictamente locales, virtualmente glaebae adscripti. Si las autoridades estatales territoriales no hubieran abandonado la función de establecer la agenda, de todos modos su accionar no resultaría efectivo; el núcleo de la actual crisis del proceso político no radica tanto en la ausencia de valores o en la confusión que causa su sobreabundancia como en la ausencia de una agencia suficientemente efectiva como para legitimar, promover, instalar y cumplir cualquier conjunto de valores o cualquier agenda de opciones consistente y cohesiva.

El rol tradicional desempeñado por el Estado político en cuanto al establecimiento de una agenda se reduce cada vez más al "control directo" de ciertas categorías sociales que de ninguna manera están expuestas ni son sensibles a las presiones del mercado y a las que, por lo tanto, se quiere obligar a funcionar dentro de las opciones de la agenda que esas presiones sostienen (desde el punto de vista de las autoridades políticas, son categorías "autorreguladas"). Estas categorías sociales incluyen, especialmente, a los pobres posmodernos redefinidos como "consumidores defectuosos", y de modo más general, a todas las clases sociales peligrosas (potencialmente criminales) que, al quedar excluidas de la agenda establecida por el mercado, recurren, presumiblemente, a alternativas que dicha agenda deja afuera. En cuanto al resto de la población, un espectro cada vez más amplio de opciones alternativas son consideradas (explícitamente o por omisión) políticamente "adiafóricas", es decir, fuera de la incumbencia de las autoridades políticas.

Si tomamos en cuenta los campos de batalla modernos donde se han llevado a cabo los principales combates por la libertad, la tendencia actual puede interpretarse como señal de una próxima desaparición del establecimiento de una agenda coercitiva. El problema, sin embargo, es que de todos modos se sigue estableciendo una agenda de opciones y que esa agenda no es menos rígida y coercitiva por el hecho de no ser políticamente establecida. La agenda se establece

igual que antes, sólo que ahora un nuevo agente operativo, no político, ha desplazado a su predecesor político o, por lo menos, ha empezado a tocar el primer violín en vez del segundo. Las presiones del mercado remplazan a la legislación política en cuanto al establecimiento de la agenda. En el campo de las opciones de consumo —por variadas y amplias que puedan parecer—, todos, tal como lo observaran Adorno y Horkheimer, deben

comportarse como si (espontáneamente) concordaran con […] un nivel previamente determinado y catalogado, y [deben] elegir la categoría de productos masivos destinada a su propio perfil […] Lo que los connoisseurs califican de puntos altos o débiles sólo sirve para perpetuar una apariencia de competencia y de amplitud de elección.[8]

A diferencia de lo que ocurre en el caso de los operadores políticos, sin embargo, la agenda actual se cristaliza como efecto ulterior o lateral de las operaciones de mercado: no las precede como motivo, y menos como intención deliberada u objetivo articulado. Tiene todos los atributos de un "producto natural"… y de un producto contingente, no planeado ni tampoco anticipado y, por lo tanto, no elegido. Así, los criterios de razón y racionalidad de acción adoptados en el pasado para guiar el establecimiento de la agenda por parte de las instituciones politicas modernas no se aplican a la agenda que surge del movimiento de las fuerzas del mercado. Esta agenda no es racional ni irracional; no responde a los preceptos de la razón ni los combate. Simplemente es, a la manera en que son los océanos y las cordilleras, algo que los políticos suelen respaldar con el uso frecuente de la expresión "no hay alternativa". De hecho, el elemento de "acción deliberada" del producto final está encubierto, de modo que no resulta inmediatamente claro qué clase de acción abiertamente deliberada puede lograr una transformación de esa agenda.

Las mismas observaciones pueden aplicarse al estado actual del

código de elección. Al igual que la agenda, ese código es creado y recreado primordialmente por las presiones del mercado. Aun cuando otras instituciones (que incluyen las educativas-formativas) medien en su configuración, el código que promueven tiende a formalizarse a semejanza del modelo de conducta que los individuos —si responden a las presiones del mercado— se ven obligados a adoptar. De hecho, si el actual código de elección alcanzara alguna vez el nivel de un objetivo declarado, lúcidamente expresado y cohesivamente articulado, con seguridad se fijaría como meta principal esa respuesta, la sensibilidad a las sugerencias y seducciones del mercado. Este código nos insta a considerar que el mundo es, primordialmente, un depósito de potenciales objetos de consumo; siguiendo los preceptos del consumo, alienta la búsqueda de satisfacciones, y siguiendo los principios de la sociedad de consumo, induce a los individuos a creer que dar satisfacción a sus deseos es la regla que orienta nuestras elecciones y el criterio regente de una vida válida y exitosa.

La capacidad potencial de gratificación de objetos y acontecimientos ocupa un lugar preminente entre los valores hacia los cuales, según el entrenamiento recibido, los electores deben orientar sus preferencias. Tal como señalara Pierre Bourdieu hace casi 20 años, la fabricación de nuevos deseos desempeña ahora la función que antes cumplía la regulación normativa, de manera que la publicidad y los avisos comerciales ocupan el lugar que antes solían ocupar la ley y el orden. La promesa de sensaciones placenteras e inexploradas desencadena el deseo; la oferta de objetos que producen ricas sensaciones precede, por lo general, la aparición del deseo, de tal modo que éste está, desde el principio, dirigido hacia un objeto. Por lo tanto, el actual código de elección genera un agente cuya habilidad principal consiste en identificar la promesa de sensaciones placenteras y en seguir luego las señales y los signos que marcan el camino para obtenerlas.

Sin embargo, la aplicación exitosa del código se evalúa mediante las experiencias vividas por los propios agentes; en su accionar hacia un objeto, los agentes actúan como individuos egocéntricos y

autorreferentes, poco interesados por las repercusiones que sus elecciones puedan tener sobre cualquier otra cosa que no sean sus propias sensaciones. Tampoco se preocupan demasiado por los efectos que sus elecciones puedan tener a largo plazo. Las sensaciones placenteras que persiguen son, por lo general, fugaces, muchas veces instantáneas… nacen y se desvanecen en un instante; pocos deseos sobreviven a su satisfacción y se necesitan permanentemente nuevos deseos y nuevos objetos para que los agentes no pierdan motivación.

Dentro de la estrategia de vida patrocinada por el código de elección prevaleciente, el valor de las comunidades humanas está dado por su condición de agrupación de agentes egocéntricos: tienen valor en la medida en que los esfuerzos orientados a obtener sensaciones adquieren un valor agregado, ya que son reproducidos por agentes similares y, por lo tanto, reforzados por el poder numérico. Esa repetición-reproducción, no obstante, no asigna a la comunidad que comparte sus deseos una cualidad distinta (y menos aún, superior) de las características de los individuos que la integran. Las sensaciones perseguidas por los agentes en conjunto sólo pueden ser experimentadas por cada uno de ellos individualmente; los placeres son Erlebnisse profundamente privadas, aun cuando se experimenten en compañía de otros buscadores de placeres parecidos o idénticos. Lo máximo que puede ofrecer la compañía de otros es la ratificación de lo que es deseable desear y la confirmación de que el objeto del deseo ha sido bien elegido.

La consiguiente descomposición de la comunidad encuentra su correlato en la fragmentación de la vida de cada una de sus unidades constitutivas. El proceso vital de cada agente tiende a partirse en una serie de episodios, cada uno de los cuales está esencialmente confinado y cerrado sobre sí mismo. La única condición impuesta por el código es dejar el espacio libre y pronto para otro episodio de nuevas sensaciones. No perseguir ningún deseo socavaría e incluso eliminaría la persecución de futuros deseos. Adorno y Horkheimer expresaron esa situación de manera

tajante: “Los individuos son reducidos a una mera secuencia de experiencias instantáneas que no dejan rastros, o si los dejan son rastros aborrecibles por irracionales, superfluos y ‘sobrepasantes’ en el sentido literal”.[9]

Este funesto cambio en el código —del acrecentamiento y la acumulación de logros a las experiencias meramente episódicas— se manifiesta ejemplarmente por el gradual desplazamiento del valor otorgado a la salud, remplazado por el de “estar en forma”. Como valor, la salud sugiere una actividad cuyo propósito apunta a alcanzar y conservar un estado; “estar en forma”, por el contrario, es un proceso sin fin y sin meta específica y no implica un estado ideal que, una vez alcanzado, justifique el esfuerzo. Mientras que la salud sugiere un estado constante e ideal que se logra mediante un esfuerzo sistemático, consistente y monótono, el ideal de “estar en forma” demanda una disposición para lo nuevo, lo desconocido y lo inesperado. La salud implica equilibrio y continuidad; “estar en forma”, ruptura y discontinuidad. La salud asume la unicidad; “estar en forma” enfatiza la diferencia. La visión de la salud establece relaciones y señala la unidad del proceso vital, en tanto la visión de “estar en forma” disocia ese proceso en una secuencia de acontecimientos sucesivos y cerrados en sí mismos que pueden representarse, metafóricamente, como una serie de cuentas enhebradas.

El cambio de la salud al “estar en forma” es paralelo a un cambio aun más importante en el tratamiento del tiempo. Los lapsos solían basar su significado en la anticipación de los futuros segmentos del continuum temporal; ahora se espera que extraigan sentido, por así decirlo, de sí mismos: que se autojustifiquen sin una referencia puntual —o con una referencia apenas superficial— al futuro. Los lapsos se suceden uno junto al otro, y no en una progresión lógica; no existe en su sucesión una lógica prestablecida; sin violar ninguna regla estricta, pueden cambiar sus lugares: en principio, las secciones del continuum temporal son intercambiables. Cada momento debe ofrecer su propia legitimación y proporcionar la mayor satisfacción posible. Y, como contracara, el éxtasis, el clímax

del deseo y las sensaciones placenteras pueden darse en cualquier momento, con igual posibilidad. Los momentos no difieren entre sí según su posibilidad de dar lugar a experiencias gratificantes. El famoso adagio de Hemingway, “hay momentos para pescar y momentos para dejar secar las redes”, fue producto de un código típicamente moderno, y no posmoderno.

Esta argumentación lleva a concluir que el pasaje al estado moderno tardío o posmoderno no ha producido una mayor libertad individual, al menos en el sentido de más participación en la composición de la agenda de opciones o de una mayor capacidad de negociación en cuanto al código de elección. Sólo ha transformado al ciudadano político en consumidor del mercado. Si las pérdidas de los tres ingredientes del Sicherheit son genuinas, no es menos genuina la pérdida de libertad durante la etapa “clásica” de la modernidad: el incremento de libertad que supuestamente se obtuvo compensatoriamente durante la fase moderna tardía o posmoderna es, en alto grado, ilusorio. Sin embargo, la ilusión está bien enmascarada por un contexto en el que los procesos de creación de la agenda y el código son más o menos invisibles y en el que el producto de esos procesos llega al individuo bajo la forma de una “oferta que no se puede rechazar” y no como un imperativo. La obediencia al código está disfrazada de conducta automotivada: se ha extraído el veneno de la opresión del aguijón de la falta de libertad.

DONDE CONFLUYEN LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

La falta de libertad se transforma en opresión cuando los agentes son forzados a actuar contra su voluntad y a sufrir, en consecuencia, por no poder actuar de acuerdo con sus deseos y por encontrarse haciendo lo que no harían por propia voluntad. Sin embargo, no toda falta de libertad es vivida como opresiva; con frecuencia ocurre que, al cumplir con reglas e imperativos que ellos no han creado ni elegido, los actores no se sienten en situaciones penosas ni deplorables. Hay un elemento considerable de compulsión, es decir, de falta de libertad, en cada conducta rutinaria. Pero la rutina, lejos de ser percibida como tiránica, subyace tras una sensación de seguridad y cotidianidad que resulta, en general, gratificante. El estado de falta de libertad es endémicamente ambivalente, algo que facilita la tarea de todos los poderes, la tarea de infundir disciplina y obediencia a sus mandatos: el poder pastoral siempre está al borde de la opresión, pero casi en todas las ocasiones es recibido con gratitud, e incluso ansiosamente buscado, por el rebaño; es la confiable y segura garantía que ofrece la rutina diaria. La socialización, tal y como lo expresan casi todos los libros de sociología de primer año, consiste en inducir a la gente a hacer voluntariamente lo que está obligada a hacer.

Pero ya se la considere oprimente y repulsiva o benigna y reconfortante, toda falta de libertad implica heteronomía, es decir, la condición en la que hay que cumplir las reglas y los mandatos de otro: una condición agencial o sea, aquella en la que la persona que actúa es un agente de la voluntad de otra. Las personas pueden rechazar esa voluntad ajena y esperar la ocasión adecuada para engañarla o rebelarse; pueden aceptar —a regañadientes— la inutilidad de toda resistencia; pueden alegrarse de que otro haya asumido la responsabilidad de sus acciones y las haya liberado de la aborrecible necesidad de elegir y decidir; incluso pueden no darse

cuenta de lo que hacen y seguir haciéndolo compulsivamente, sin imaginar siquiera una manera diferente de encauzar su vida cotidiana. El hecho es que, aun en todos esos casos, los agentes son no autónomos: no crean las reglas que guían su propio comportamiento ni establecen el espectro de alternativas que tendrán que sopesar para tomar sus decisiones, grandes o pequeñas.

En su última alocución, pronunciada el 22 de marzo de 1997, poco antes de su muerte, Cornelius Castoriadis, uno de los más grandes filósofos políticos de nuestro tiempo, sugirió que el paso decisivo hacia la autonomía había sido dado cuando los antiguos griegos empezaron a preceder sus leyes con el preámbulo edoxe te boule kai to demo ("parece buena para la asamblea y para el pueblo").[10] "Parece buena", señala Castoriadis, no "es buena". El reino de la autonomía empieza donde termina el reino de la certidumbre. Los humanos pueden ser autónomos o sentir autoconfianza… pero no las dos cosas al mismo tiempo.

Lo inusual, y por cierto revolucionario, de la fórmula griega es que todas las otras sociedades, anteriores y subsecuentes, prefirieran consignar que las leyes que proclamaban y sancionaban eran buenas, y que debían ser obedecidas por esa misma razón. Esas otras sociedades —casi todas las conocidas, salvo unas pocas excepciones helénicas y modernas— eran heterónomas, es decir, la clase de sociedades

que por cierto crean sus propias instituciones y significaciones, pero también ocultan esta autocreación imputándosela a una fuente extrasocial; en cualquier caso, a una fuente externa a la actividad efectiva de la comunidad efectivamente existente: antepasados, héroes, dioses, Dios, las leyes de la historia o las del mercado. En estas sociedades heterónomas, la fundación de la sociedad se lleva a cabo dentro de un sentido cerrado. Todas las preguntas que esa sociedad puede formular encuentran respuesta dentro de sus significaciones imaginarias; las que no pueden formularse no es que

no se formulen porque están prohibidas, sino porque resultan mental y psíquicamente imposibles para los miembros de esa sociedad.[11]

Señalemos que lo sepan o no, y estén o no dispuestas a saberlo, todas las sociedades son autónomas (todas las sociedades crean sus instituciones y, en cualquier caso, las mantienen vivas, operativas y eficientes), pero sólo algunas, de hecho muy pocas, lo admiten y lo señalan abiertamente. Tal vez sea mejor no dividir las sociedades en heterónomas y autónomas (cuando hablamos de una sociedad "heterónoma", respaldamos oblicuamente la operación encubridora que la mayoría de las sociedades lleva a cabo explícitamente o por omisión), sino en autónomas an sich y autónomas für sich. La diferencia entre ambas clases es la presencia o la ausencia de conciencia de autonomía, y el grado en el que esa conciencia ha sido institucionalizada en el funcionamiento cotidiano de la sociedad.

El descubrimiento y la admisión explícita del inevitable origen humano de las instituciones humanas —y, por lo tanto, la asunción colectiva de la responsabilidad por sus méritos y deficiencias— son lo que caracteriza a una sociedad autónoma für sich. (Del mismo modo que la admisión de la propia responsabilidad por las virtudes y los vicios de los propios actos caracteriza al individuo genuinamente autónomo, o sea, al individuo autónomo en el sentido für sich.) La consecuencia de ser autónomo —es decir, de saberse autónomo— es la conciencia de que las instituciones de la sociedad podrían ser diferentes, tal vez mejores, de lo que son y, en consecuencia, ninguna de las instituciones existentes, por antigua o venerable que sea, puede considerarse inmune al escrutinio, la crítica y la revaluación.

Ser autónomo für sich implica ser consciente de la historicidad de la sociedad, pero sobre todo de su historicidad constante, continua y perpetua. Implica refutar el mito de la clausura, pero también un

fuerte rechazo a ser cerrado, ahora o siempre, por el sagrado y por lo tanto intocable legado de las resoluciones pasadas o por un modelo ideal de sociedad perfecta que, una vez alcanzada, podría haber justificado —de hecho, propulsado— el fin de todo autoexamen y de toda autorreforma. Una sociedad verdaderamente autónoma no puede existir en otra forma que no sea la de su propio proyecto, es decir, como sociedad que admite una cada vez mayor libertad de autoexamen, crítica y reforma, y no como un esquema prestablecido de felicidad como único propósito y raison d'être.

Podemos observar que una sociedad autónoma así entendida es una forma endémicamente vulnerable de la cohabitación humana. Sin embargo, esa vulnerabilidad está a tono con la vulnerabilidad, asimismo endémica, y para colmo, inevitable, de la condición humana existencial. La sociedad autónoma admite abiertamente la mortalidad estructural de todas sus creaciones e intenta extraer de esa fragilidad no elegida la posibilidad de una perpetua autotransformación y quizá también de una autosuperación. La autonomía es un esfuerzo conjunto y concertado de transformar la maldición de la mortalidad en una bendición. O, si se quiere, un audaz intento de disolver la mortalidad de las instituciones humanas en el logro de una perpetua viabilidad de la sociedad humana.

Pocos meses antes de morir, Hans Jonas, uno de los más grandes filósofos éticos de nuestro tiempo, señaló que la idea de la inmortalidad "personal" es inherentemente paradójica y autodestructiva.[12] La inmortalidad personal, de ser pensable, haría que valiera la pena todo aquello que en la vida humana es imposible lograr o imaginar; la mortalidad personal es lo que subyace tras la posibilidad de trascendencia y, por lo tanto, de todo valor. Este hecho incontestable es lo que convierte la mortalidad en una bendición. "Para cada uno de nosotros, saber que estamos aquí fugazmente y que existe un límite no negociable de nuestro tiempo puede ser un conocimiento necesario como incentivo para contar nuestros días y hacer que cuenten." [La itálica es mía. Zygmunt Bauman.] Es gracias a ese conocimiento que cada uno de nuestros

días cuenta y que ninguno es —no puede ser, no podemos permitirle que sea— igual a los días que lo precedieron ni a los que le sucederán. La fertilidad, la creación, la imaginación sólo tienen sentido dentro del contexto de la mortalidad; es ese contexto el que hace la vida digna de ser vivida. Y por "vida" no nos referimos simplemente a la vida personal del individuo humano, sino a la duración de la especie humana y de cada comunidad que existe dentro de ella. Jonas basa este veredicto en su propia experiencia vital:

una sensibilidad innata para las artes visuales y poéticas persiste, muy poco opacada, en mi vejez; todavía me conmueven las obras que he aprendido a amar y con las cuales he crecido. Pero el arte de nuestro tiempo me resulta ajeno, no entiendo su lenguaje, y en ese aspecto ya me siento un extranjero en el mundo.

Porque el rejuvenecimiento de los individuos es sólo un tópico de los cuentos de hadas y los relatos de ciencia ficción, y porque "empezar de nuevo" (por no hablar de "volver al punto de partida") es un sueño que se disipa en el momento de despertar, las sociedades humanas pueden conservar su juventud en una serie interminable de nuevos comienzos. La mortalidad como "complemento natural" del nacimiento es el constante origen de esa maravilla: la perpetua renovación de la faz del mundo.

El término "evolución" revela, en sí mismo, el papel creativo de la finitud individual, que decreta que todo lo vivo debe morir […] El principio siempre renovado, que sólo se logra al precio del final siempre renovado, es la salvaguarda de la humanidad contra la caída en el aburrimiento y la rutina, su única oportunidad de conservar la espontaneidad de la vida.

No es a pesar de la mortalidad sino gracias a ella que las sociedades

pueden mantener sus opciones siempre abiertas. Mantener abiertas las opciones significa dar la bienvenida a accidentes y azares. También significa aceptar que ninguna solución, por ingeniosa y perfecta que parezca en su momento, puede persistir para siempre, y que tampoco sería deseable que persistiera. La perpetuidad de la sociedad está construida con ingredientes transitorios y mortales. Y una sociedad viable, resistente al letargo senil, a la parálisis, al estupor y al rigor mortis sólo es posible en tanto no haya confusión entre la duración de la sociedad y la eternidad de cualquiera de las formas que asume y abandona a lo largo de su historia.

Según la sucinta expresión de Castoriadis: "La prueba [l' épreuve: una palabra semánticamente compleja, que también significa, entre otras cosas, penurias y pruebas] de la libertad es inseparable de la prueba de la mortalidad […] Ningún ser —ni un individuo ni una sociedad— puede ser autónomo sin aceptar la mortalidad".[13] Y aceptar la mortalidad implica un cuestionamiento perpetuo, una revaluación de todos los juicios y veredictos, así como de los fundamentos que dan lugar a esos juicios y de las premisas en las que se basaron los veredictos. Para expresarlo de otro modo (como lo hiciera Castoriadis en otro contexto), aceptar la mortalidad implica negar todo fundamento duradero y cualquier cimiento inmortal-eterno-extratemporal de la validez de facto de las instituciones y significaciones; esa validez es tan sólo un sedimento de las opciones autónomas del pasado, pero sin embargo, con la falsa esperanza de mayor solidez, tiende a "heteronomizar" la autonomía de su propia naturaleza.

La validez de facto es producto de la inercia institucional que se enfrenta a la incisividad de la razón; la validez de facto es una premonición y un síntoma prodrómico de la muerte… o de la vida que toma a la muerte de modelo. Sólo la validez de jure —que es producto de la reflexión y de la deliberación y que sabe que es eso y nada más— puede ser honrada por una sociedad deseosa de durar. La validez de facto es algo dado; la validez de jure es una tarea, algo por establecerse, algo buscado y nunca encontrado de manera "absoluta" ni definitivamente. La validez de facto está moribunda

precisamente debido al pecado original de negar (u olvidar) su propia fugacidad y mortalidad. La validez de jure es siempre viable y exuberante gracias a la aceptación de su propia temporalidad e impermanencia.

La búsqueda de la validez de jure exige, por lo tanto, una reflexión crítica acerca de todas las cosas y que debe incluirla. Es la única facultad humana que puede librarse con confianza de la carga de la "regresión infinita", el argumento favorito de todos los defensores de los fundamentos últimos y absolutos. La regresión infinita —el uso de los cimientos ya existentes en la tarea de desmantelar y limpiar el terreno para otros cimientos no menos temporarios— es sólo una manifestación de la paradoja de la duración creada por los seres perecederos. Es la otra cara de la progresión infinita. La reflexión crítica es una actividad humana que —como la vida misma— ni tiene cimientos ni los necesita, y por consiguiente no se siente obligada a autojustificarse y menos aún a disculparse cuando se le plantean preguntas respecto a su utilidad o instrumentalidad, preguntas como "¿con qué autoridad?", "¿para qué?" o "¿en nombre de qué?"

La reflexión crítica está guiada por la necesidad de examinar la validez de jure de las instituciones y significaciones humanas, pero en tanto está despojada de cimientos que no sean su propio impulso, carece también de punto de destino. No está determinada de antemano (se niega a ello) por ninguna consigna previa ni por ningún telos establecido antes del punto de partida. Construye y desmantela sus propios cimientos y objetivos sobre la marcha.

La reflexión crítica es la esencia de toda política genuina (diferenciada de lo meramente "político", es decir, lo relacionado con el ejercicio del poder). La política es un esfuerzo efectivo y práctico destinado a someter las instituciones que se arrogan validez de facto a la prueba de la validez de jure. Y la democracia es un espacio de reflexión crítica, cuya identidad distintiva depende

de esa reflexión. O, para citar a Castoriadis una vez más, podemos definir la política

como una actividad lúcida y explícita que se ocupa de instaurar instituciones deseables y [podemos definir] la democracia como el régimen de autoinstitución lúcida y explícita, en la medida de lo posible, de las instituciones sociales que dependen de la actividad colectiva explícita.

Casi es innecesario agregar que esta autoinstitución es un movimiento incesante, que no se propone una "sociedad perfecta" (expresión perfectamente vacía), sino más bien una sociedad que sea tan libre y justa como sea posible. Es el movimiento que yo llamo el proyecto de una sociedad autónoma y que, para tener éxito, debe establecer una sociedad democrática.[14]

Lo anterior es, por supuesto, una articulación del tipo ideal de política y democracia, y no la descripción de una política y una democracia "que realmente existen", así como tampoco de las características de sociedad cuyos voceros denominan "democráticas", ni de procesos gubernamentales comúnmente presentados como política. La política y la democracia que existen realmente están tan alejadas de sus tipos ideales como las sociedades contemporáneas del modelo de sociedad autónoma. Este modelo, dentro de la práctica contemporánea, se presenta en el mejor de los casos como un proyecto, y como todo proyecto, encuentra un poderoso adversario en las realidades que pretende transformar. La "actividad lúcida y explícita" que Castoriadis menciona como característica fundamental de una política hecha a la medida de la autonomía social se ve continuamente impedida y obstaculizada por el hecho de que todo pensamiento y la actividad subsecuente sólo pueden llevarse a cabo en el marco cognitivo proporcionado por la "tradición", y "tradición significa que la legitimidad de la tradición no es cuestionable".[15]

Sin embargo, el pensamiento y la conducta autonómicos que se gestan dentro de la tradición —y que no tienen otro lugar de nacimiento y crecimiento— no pueden prosperar sin cuestionamientos. Opuesto a la inclinación natural de la razón humana —que nunca confía del todo en sí misma—, que tiende a buscar fundamentos fuera de sí misma y a excluirlos de su lista de objetivos legítimos, el pensamiento autónomo se define a partir de su negativa a dejar cualquier construcción eidética, incluidas sus propias presunciones explícitas o tácitas, fuera de su campo de acción. Una tarea tan abarcadora debe ser desalentadora. La razón autónoma está condenada a una situación de creación permanente y no dispone de señales ni recetas en las que pueda confiar ni a las que pueda considerar en calidad de hechos comprobados. Es condición sine qua non de toda autonomía genuina que "ningún problema se resuelve de antemano. Tenemos que crear el bien en condiciones imperfectamente conocidas e inciertas. El proyecto de autonomía es fin y guía, y no nos resuelve situaciones reales y concretas".[16]

Algo que la razón autónoma se niega a ofrecer (y no puede hacerlo en tanto siga siendo lo que es) es una garantía anticipada de un final feliz, de una buena resolución. Y lo que es más, la incertidumbre no cesa una vez que se ha decidido seguir un curso de acción. La razón autónoma, a diferencia de su prima heterónoma, no establece una clara distinción entre pasado y futuro: el pasado es incierto, inacabado, incompleto y siempre susceptible de ser reexaminado (condenado a ser reexaminado, tarde o temprano, para demostrar que en realidad era diferente de la identidad que hasta entonces se le imputaba), al igual que las futuras consecuencias de las acciones presentes. La incertidumbre —y, lo que es peor, una incertidumbre sin límites—, respecto tanto a los proyectos como a los fundamentos, es una condición permanente de la razón autónoma.

Los puntos fuertes y los débiles de la razón autónoma tienen el

mismo origen. La razón desdeña el desesperado deseo humano de confirmación. Por eso causa un resentimiento tan generalizado y evidente. Sus debilidades fortalecen a su rival heterónomo; el hambre de fundamentos y códigos de práctica absolutos no puede saciarse con facilidad y casi siempre se hace más intenso con cada bocado de libertad-cum-incertidumbre que proporciona la razón autónoma.

Las posibilidades de la razón autónoma dependen de la condición existencial de sus prospectivos usuarios. Pero la naturaleza de esta dependencia parece ser inversa a lo que indicaría el saber sociológico corriente. Contrariamente a lo que postula ese saber, las posibilidades de que los postulados de la razón autónoma sean atendidos y de que se expandan las filas de sus usuarios-practicantes no son proporcionales al grado de adecuación del mensaje a la experiencia de sus potenciales usuarios. Es improbable que la gente preste más atención al toque de clarín de la autonomía si ésta alude directamente a las realidades de sus vidas cotidianas. Es más probable que, cuanto mayor sea el sentimiento de inseguridad, tanto más atiendan los individuos las promesas procedentes del lado contrario: las de una nueva heteronomía. Sólo la gente que se siente segura puede sentirse atraída por el "proyecto autónomo" y aceptar la visión de actuar sin ninguna certeza a priori. En consecuencia, es poco factible que el mensaje de la autonomía llegue a la gente que más lo necesita por medio de un mero esfuerzo de esclarecimiento, educación o propaganda. Es preciso implementar una profunda reforma de la condición existencial. La llave de la autonomía no está en manos de los filósofos. Su destino, en cualquier caso, es incumbencia de la política.

EL AGORA ATACADA: LAS DOS INVASIONES

El “proyecto autónomo” es dual, y no podría ser de otra manera: la sociedad, para ser autónoma, necesita individuos autónomos, y los individuos sólo pueden ser autónomos en una sociedad autónoma. Esta circunstancia arroja dudas sobre las preocupaciones de la teoría política en general y sobre la teoría de la democracia en particular, con su postulado de la separación entre lo público y lo privado, mutuamente independientes. El centro de ambas teorías debería estar ocupado por el vínculo, la mutua dependencia y la comunicación entre el terreno de lo público y el terreno de lo privado. El límite entre ambos campos que estas teorías se dedican a establecer debería ser considerado una interfaz y no como ejemplo de una frontera interestatal celosamente custodiada, destinada primordialmente a limitar el tránsito fronterizo y a identificar viajeros ilegales.

La distinción entre la esfera pública y la privada es de antiguo origen; se remonta al griego oikos, el hogar, y ecclesia, el lugar de la política, donde se evalúan y resuelven los asuntos que afectan a todos los miembros de la polis. Pero entre oikos y ecclesia los griegos situaban una esfera más, la de la comunicación entre ambas. El rol principal de esta esfera no era mantener separado lo público de lo privado, ni salvaguardar la integridad territorial de cada uno de ellos, sino asegurar un tráfico constante y fluido entre ambos campos. Esa tercera esfera intermedia, el agora (la esfera privada-pública, como la denomina Castoriadis), unía ambos extremos y los mantenía reunidos. Desempeñaba un papel crucial en el mantenimiento de una polis verdaderamente autónoma basada en la verdadera autonomía de sus miembros. Sin ella, ni la polis ni sus miembros podían conseguir, y menos conservar, la libertad de decidir el significado del bien común y de lo que debía hacerse para lograrlo. Pero la esfera privada-pública, como cualquier otra

estructura ambivalente o territorio sin dueño (o más bien, un territorio con demasiados dueños en disputa por su propiedad), es tanto una zona de constante tensión y tironeo como una zona de diálogo, cooperación y concesión.

El agora puede ser atacada de dos maneras, poniendo en peligro su integridad y distorsionando o socavando el rol que desempeña, y provocando la retracción de la autonomía de la sociedad en su conjunto y de sus miembros individualmente. Una es la tendencia totalitaria, profundamente arraigada en el "proyecto moderno", que ha sobresalido especialmente en los sangrientos episodios del siglo XX. El recuerdo de los dos gigantescos experimentos totalitarios y de sus copias más desvaídas pero igualmente horribles aún está fresco en la generación del cambio del siglo. No es raro que asedie la imaginación política de nuestro tiempo, ni que, como cualquier otro recuerdo histórico, sea una bendición y una maldición a la vez. Casi todos los modelos actuales de "sociedad civil", supuestamente el equivalente contemporáneo del agora, cobraron forma a la sombra de ese recuerdo. Así, aunque alerta contra el peligro mortal que amenaza al agora actual, también insta al menosprecio de otros peligros, cuya verdadera naturaleza y, sobre todo, cuyas verdaderas consecuencias para la condición humana aún no han sido evaluadas plenamente.

La tendencia totalitaria, según la epigramática y concisa definición de Hannah Arendt, es la tendencia a "volver superfluos a los seres humanos": redundantes, descartables como individuos, como seres con sus propias motivaciones, ideas, preferencias y sueños, como seres "privados" en el sentido de que eluden cualquier ejercicio clasificatorio ajeno a la idiosincrasia única de cada criatura humana.

Ciertas cualidades peculiares de la policía secreta son cualidades generales de la sociedad totalitaria más que peculiaridades de la policía secreta totalitaria. Así, la categoría de sospechosa, en

condiciones totalitarias, abarca a toda la población; cada idea que se desvía de la línea oficialmente prescripta y permanentemente cambiante ya es sospechosa, con independencia del campo de actividad humana donde se presente. Simplemente debido a su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esa sospecha no puede disiparse gracias a una conducta ejemplar, pues la capacidad humana de pensar es también la capacidad de cambiar de opinión.

La tendencia totalitaria apunta a la aniquilación total de la esfera privada, del reino de la autoconstitución y de la autodeterminación del individuo, a la última e irreversible disolución de lo privado en lo público. El objetivo no es impedir que los individuos piensen —ya que eso sería imposible incluso para los más altos niveles de fanatismo—, sino tornar ese pensamiento impotente, irrelevante y carente de toda consecuencia en lo referido al éxito o al fracaso del poder. En los extremos de la tendencia totalitaria, los canales de comunicación existentes entre el poder público y lo que queda de los individuos privados están sellados. No existe necesidad de diálogo, ya que no hay nada de qué hablar: los súbditos no tienen nada que decir que pueda resultar valioso para el poder, y los poderes existentes ya no tienen necesidad alguna de convencer, convertir o adoctrinar a sus súbditos. Hasta el monólogo del poder se atenúa gradualmente al punto de quedar en silencio. Sólo se emiten parcas recomendaciones y "las órdenes del día", confiando el resto a la ya automática obediencia a la rutina. La lógica de la rutina se apodera de la ideología; fue la lógica, después de todo —la lógica sin anclaje y a la deriva, una lógica autocentrada y autorreferente, una lógica ya no limitada por la resistencia de la materia e inmune a las pruebas de la realidad—, la principal atracción para el pensamiento totalitario, en el momento de cautivar la imaginación de todos los soñadores modernos del "orden perfecto". Arendt cita la admisión de Stalin en cuanto a que no fue la idea ni la oratoria, sino

la irresistible fuerza de la lógica [la que] cautivó completamente a la audiencia de Lenin […] Esa lógica, como un poderoso tentáculo,

se apodera de uno como si fuera un arnés del que no es posible librarse: debe rendirse o tomar la decisión de sufrir una derrota absoluta.

Y comenta:

En perfecta concordancia con el "helado razonamiento" y la "fuerza irresistible de la lógica", bajo el régimen bolchevique los trabajadores perdieron incluso aquellos derechos que habían ganado con la opresión zarista y el pueblo alemán padeció una clase de guerra que no consideró en absoluto los mínimos requerimientos necesarios para asegurar la supervivencia de la nación alemana.[17]

La tendencia totalitaria necesita de la ideología como escalera, pero la escalera dejó de ser útil una vez que, tras ascender, la tendencia se convirtió en poder estatal. Ese remoto ideal, que como una estrella poderosa extrae a la tendencia totalitaria del magma de una existencia insegura y confusa, no es la visión de una sociedad dominada por la ideología, sino la visión de una sociedad que no precisa a la ideología ni tiene lugar para ella, ya que pone fin a toda discusión, lucha de opiniones y enfrentamiento de intereses. En una sociedad así, la lógica remplazaría a la argumentación, y bastaría la deducción para ocupar el lugar de los laboriosos procesos de inducción, experimentación, evaluación y monitoreo necesarios en la verdadera sociedad existente, siempre confusa, atrevida y desobediente. Una sociedad libre de ideologías no es un loco sueño ni un ideal concebido por una mente insana; la tendencia totalitaria compartía ese ideal con la moderna —demasiado moderna— peregrinación hacia la tierra de la certeza. La tendencia totalitaria estuvo aletargada, a veces totalmente despierta, en todos los proyectos de la modernidad.

Muchos intelectuales modernos —arquitectos, artistas, novelistas y

poetas de vanguardia— radicalizaron el moderno sueño del orden. Compartían ese sueño y los enfurecía que éste demorara tanto en hacerse realidad. No veían motivo para perder más tiempo; estaban impacientes y ansiosos por actuar, y por actuar ahora, como ocurre en el caso de todos los extremistas, incluidos los de la modernidad. Libres de las preocupaciones pragmáticas de los políticos —quienes, con gusto o no, deben practicar "el arte de lo posible"—, los arquitectos y diseñadores de ciudades, y más aún los arquitectos y diseñadores de palabras, pudieron dar rienda suelta a su imaginación, por lo menos en sus escritorios y tableros de dibujo, aunque no en la calle. Pero gracias a esa libertad pudieron expresar el espíritu de la modernidad de manera más plena y vívida que cualquier político enfrentado a las intrincadas y confusas realidades del mantenimiento del orden. Sin embargo, el mismo proceso sembró la semilla de la discordia y el enfrentamiento entre el pensamiento y la práctica. El coraje de los artistas modernos fue la impracticidad de los políticos; la solidez de los artistas fue la levedad e irresponsabilidad de los políticos.

De allí la bizarra y enigmática relación —ambivalente, retorcida, esquizofrénica, del tipo Haßliebe— entre el arte moderno (y, de manera más general, las ideas modernistas) y los poderes modernos. El entusiasmo y la fascinación por la fuerza, por el poder y, particularmente, por el poder de la imposición alternaron con largos periodos de desencanto y resentimiento respecto a todos los poderes existentes; una incongruente mezcla de atracción y repulsión; un amor por lo encumbrado y poderoso (siempre sospechoso), y un odio nunca despojado de fascinación. Ese amor estaba destinado a no ser correspondido, pero el odio mostraba todos los síntomas del agónico dolor del amante traicionado, aunque no menos infatuado por la traidora. Y había más de una razón para que esa irresoluble ambivalencia quedara grabada en la historia de las artes modernas.

La mayoría de los pensadores modernos, especialmente los artistas, inculpó a los que se aferraban a los hábitos y métodos que ya habían quedado atrás: las personas de gustos anticuados (es decir, en lengua modernista, personas sin gusto), incapaces o mal

dispuestas a ponerse al día y aceptar las ideas de la vanguardia. Fundieron a todas esas personas atroces y despreciables dentro de la imagen colectiva de burguesía, calificándolas de filisteos, vulgares, bastos, incultos y diletantes. Negaron al enemigo que habían creado el derecho a emitir juicios artísticos y en particular la capacidad de juzgar acertadamente. Cualquier juicio proveniente de ese enemigo —poderoso en número, mediocre y de espíritu bajo— era retrógrado y obsoleto, tan sólo una expresión del pasado que ya no tenía derecho a existir, y menos aún a hablar con una autoridad que pudiera poner límites al presente. Y también acusaban a las indolentes, desdentadas y débiles democracias, y a sus ideas de igualdad, libertad e igualdad en libertad (que, en su opinión, solamente podían originar el gobierno de los mediocres) de legitimar y reforzar las pretensiones de los vulgares e ignorantes. Los regímenes democráticos tenían la culpa de que, como expresara Ortega y Gasset y como tantos otros repitieron después,

la mente común, sabiendo que es común, tiene la seguridad suficiente para proclamar los derechos comunes y para imponerlos allí donde quiera […] Cualquiera que no sea como todo el mundo, que no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado.[18]

Edward Timms comentó que los intelectuales de principios del siglo XX se caracterizaron por "una preocupación sin precedentes por cambiar el mundo, no sólo por interpretarlo"; sabían que para cambiar el mundo hace falta poder, y no cualquiera sino un poder enorme, absoluto y seguro de sí, pero tenían cada vez menos esperanza de que la política democrática liberal, cortada a la medida de la circunspecta y cobarde burguesía, llegara alguna vez a poseer tanta determinación. No es raro que muchos pensadores modernistas y artistas de vanguardia "empezaran a verse a sí mismos como agentes de la protesta social y de la transformación cultural"; no es raro tampoco que buscaran fervorosamente fuerzas políticas tan radicales e impacientes como ellos mismos, e igualmente disgustadas por el parsimonioso ritmo del cambio, y que también prometieran una genuina y completa subversión de todas

las realidades sociales. La revolución bolchevique y la Marcha sobre Roma de Mussolini

ejercieron una poderosa fascinación sobre los escritores europeos de ese periodo […] Muchas de las mentes más agudas fueron atraídas hacia ideologías que prometían soluciones más radicales […] Estos nuevos sistemas resultaban seductores y dinámicos, y ofrecían visiones de solidaridad fraterna y acción colectiva.[19]

Pocos modernistas atendieron al llamado de Jules Benda, que abogaba por el no partidismo, el distanciamiento político y la neutralidad. Pero aun menos de ellos encontraron de su gusto el centro moderado del espectro político. La mayoría se sentía más a gusto entre consignas revolucionarias e incitaciones a la violencia. En su amarga denuncia de la rebelión moderna contra la realidad y la "política burguesa" que la defendía, Hannah Arendt recuerda a Ernst Jünger, quien recibió la noticia de la matanza de la primera Guerra Mundial dando voz a la esperanza de que toda la textura de la vida cayera en esas "tormentas de acero", así como las palabras "cuidadosamente elegidas" de Thomas Mann, quien describió la guerra como "castigo" y "purificación", señalando que "la guerra en sí misma, más que las victorias, era la inspiración de los poetas". Arendt advierte al lector:

Calificar simplemente de estallido de nihilismo a esta violenta insatisfacción con la era de preguerra y los subsecuentes intentos de restaurarla (desde Nietzsche y Sorel hasta Pareto, desde Rimbaud y T. E. Lawrence hasta Jünger, Brecht y Malraux, desde Bakunin y Nechayev hasta Aleksander Blok) es pasar por alto que el disgusto puede ser muy justificado en una sociedad totalmente consustanciada con la mirada ideológica y los parámetros morales de la burguesía. También es cierto, sin embargo, que "la generación de la línea de fuego", en marcado contraste con los padres espirituales que habían elegido, estaba completamente absorta en su deseo de ver la ruina de ese mundo de falsa seguridad, falsa

cultura y falsa vida. Ese deseo era tan grande que sobrepasaba, en fuerza y articulación, a todos los intentos anteriores de "transformación de valores", como en el caso de Nietzsche, o una reorganización de la vida política, como en el caso de los escritos de Sorel, o un renacimiento de la autenticidad humana, como en Bakunin, o un amor apasionado por una vida pura, aventurera y exótica, como en Rimbaud. La destrucción sin atenuantes, el caos y la ruina asumieron la dignidad de valores supremos.[20]

Las almas modernistas estaban a sus anchas en la "atmósfera proto-totalitaria" de la Europa de entreguerras, con un centro que se reducía velozmente a causa del mayor poder que cobraban las alas radicales. Algunos artistas —como Gottfried Benn, Ezra Pound, Marinetti y Céline— optaron por la derecha fascista con su evangelio de derramamiento de sangre, destrucción y "gran purificación". Como Spengler, alababan líricamente la guerra y la violencia, considerándolas "la forma superior de la existencia humana"; Jünger creía que sólo la guerra era capaz de expresar "la vida en toda su intensidad" y proponía remplazar las mezquinas y triviales disputas de la democracia liberal con el "heroico paisaje de sueño" delineado por las armas. La larga nómina de pensadores nacionalistas, que incluía a personas tan ilustres como Arthur Moeller van der Bruck (autor de un libro cuyo título fue adoptado para dar nombre al Estado de Hitler), Werner Sombart, Othmar Spann y Carl Schmidt, manifestaba igual fascinación por el uso de la fuerza despiadada y decidida.[21] Otros miembros (sin duda alguna muchos más, si creemos en la historia de los intelectuales, escrita mayormente por los vencedores en tanto tales) de los movimientos y escuelas de vanguardia se sintieron más cómodos dentro del comunismo, con su promesa de llevar a cabo la eliminación de la corrupta sociedad burguesa y liberar a los hombres de la prisión de la necesidad histórica (como se denominaba entonces al improvisado, contingente y no siempre acertado curso de la historia, repulsivo para el espíritu intelectual moderno). Pero ya optaran por la política radical de izquierda o por la de derecha, todos ellos estaban seducidos y deslumbrados por la posibilidad de deshacerse velozmente de la cobardía, la pobreza de imaginación, la falsa conciencia y todo aquello que no obedecía a medios de

persuasión menos contundentes y que, por ello, frustraba el esfuerzo de combatir el estupor, la inercia y la inflexibilidad de las realidades sociales. Los modernistas buscaron poderes suficientemente grandes como para igualar el nivel de sus ambiciones, y sólo los extremos políticos estaban a su misma altura. Ninguna democracia parlamentaria parecía ser capaz de abrir sus puertas a lo que anhelaban los corazones modernistas ni parecía estar dispuesta a ello.

Según Renato Poggioli, el futurismo de Filippo Tommaso Marinetti manifestó desde un principio "el activismo y el agonismo" que eran rasgos constitutivos de todos los movimientos de vanguardia.[22] Los futuristas estaban deslumbrados por "las polifónicas y multicolores mareas revolucionarias de las capitales modernas", ese "devenir constante" que —según creían— ofrecía el marco tan necesario para la "completa renovación de la sensibilidad humana" que sería llevada a cabo por los artistas de ideas modernistas. El "hombre-máquina" les parecía un fundamento correcto y adecuado para contrarrestar el quejoso sentimentalismo centrado en la naturaleza y la obsesión lírica por el "yo", los dos obstáculos principales que cerraban el camino hacia la "nueva sensibilidad". Todo esto los hizo apoyar las marchas callejeras de los Camisas Negras, acompañadas por la única música que se escuchaba: la de la desarticulación de los "parloteos" parlamentarios y la promesa de arrastrar las debilidades del "yo" en la poderosa, silenciosa y obediente corriente de las masas.

Los ideólogos y sus ideologías empujan a la tendencia totalitaria en su ascenso por la escalera del poder. Los ideólogos son los habitantes más audibles y vociferantes del agora moderna, ese espacio social donde las preocupaciones privadas se debaten por elevarse al rango de asuntos públicos y donde los pronunciamientos de los poseedores, reales o potenciales, del poder luchan por cobrar la forma de soluciones públicas de los problemas privados. Los ideólogos más útiles, tal vez indispensables para el avance de la tendencia totalitaria, son aquellos que usan el agora para acusarla del crimen de ser lo que es… o sea, un ruidoso, indisciplinado y

caótico mercado de quejas y demandas. En sus ideologías, el agora tiene la culpa de las mismas aflicciones que padecen las víctimas que acuden a ella en busca de cura y consuelo. Además, se la acusa de interponerse en el camino de una acción decidida y eficaz, y su abolición es elogiada como medio radical de exterminar los mismos problemas que sufren los que acuden a ella para quejarse.

Sin duda alguna, esas ideologías suenan grata y consoladoramente a los oídos deseosos de escuchar una voz de esperanza… y suenan aún mejor debido a los fracasos que ha sufrido el agora en sus intentos de relacionar las preocupaciones privadas (y divisivas) con los temas públicos (y unificadores). Hannah Arendt observó: "Nada ha sido más fácil de destruir que la privacidad y la moralidad privada de gente que sólo pensaba en salvaguardar sus vidas privadas". Los enemigos y detractores intelectuales del agora prepararon el terreno para esa destrucción, privando a la gente de su única oportunidad de pensar en otra cosa que en sus vidas privadas; y, sobre todo, en otra cosa que —como el tiempo iba a demostrarlo— era la única garantía confiable de toda privacidad y moralidad.

Todos los ofrecimientos de amor incondicional y buena conducta quedaron sin respuesta o fueron directamente rechazados por los Camisas Negras, Pardas o Rojas, como en el caso de Gottfried Benn, con su odio a los "procesos azarosos" y su entusiasmo absoluto por el Zucht, o los poetas, pintores y arquitectos modernistas de la Rusia bolchevique, con su celebración de "los escitas y los nuevos bárbaros", que esperaban no sentir piedad ante cualquier cosa que hubiera superado su derecho a existir. En todas partes, las propuestas fueron rechazadas por la misma razón. Como lo expresó Raymond Williams, a pesar de sus disputas internas, los diversos movimientos modernistas eran parecidos, ya que

propugnaban nuevos métodos y objetivos en la escritura, el arte y el pensamiento. Es un hecho comprobado que, por esa misma razón,

eran rechazados frecuentemente por las principales fuerzas políticas. Los nazis reunieron a los modernistas de la izquierda, de la derecha y del centro bajo el rótulo de Kulturbolshevismus. Desde mediados y fines de la década de 1920, los bolcheviques que ocupaban el poder en la Unión Soviética rechazaron prácticamente al mismo espectro modernista.[23]

Las "principales fuerzas políticas" en cuestión eran, por cierto, la avanzada totalitaria de la modernidad agresiva y arrogante, el sector de las fuerzas modernas que se despojó de toda restricción —sobre todo, de la restricción del agora— y cayó, desbocado, en el desenfreno. Había en esa locura algo mórbidamente atractivo para el alma modernista, desencantada de tantas promesas rotas o nunca cumplidas, exasperada por la tediosa banalidad de las rutinas cotidianas de la vida moderna e impaciente con la falta de propósito y las interminables negociaciones, postergaciones, concesiones e inoperancias de las soluciones de segundo orden. Sin embargo, era una atracción fatal: la seducción era una trampa.

Cuando llegó finalmente el día del juicio, las sociedades totalitarias demostraron no ser nada hospitalarias con los audaces, inquietos y obstinadamente experimentales espíritus modernos. Bajo el poder de los nuevos gobernantes totalitarios, estas sociedades se apresuraron a imponer otra rutina, incomparablemente más asfixiante y embrutecedora que la que había hecho sufrir a los espíritus modernos en las "débiles y tambaleantes" democracias que tanto detestaban. Los poderes totalitarios no toleraban ningún experimento, por la misma razón de ser experimentos, espinas clavadas en la piel de los gobernantes monológicos y dictatoriales; y aún menos soportaban visiones que dieran cuenta de las realidades a las que habían dado vida y funcionamiento. Combatieron con uñas y dientes esos experimentos y visiones, por el pecado original de haber nacido de métodos, propósitos y valores diferentes de los proclamados y legitimados, y sobre todo administrados, por los poderes existentes. La única libertad que los regímenes totalitarios estaban dispuestos a conceder a los intelectuales y artistas era la libertad de escuchar, de tomar notas y de obedecer. Obedecer o

morir; en los palacios totalitarios, sólo había lugar para poetas y pintores de la corte, a los que se les ordenaba representar la realidad elegida por los gobernantes, no crearla. (Según una ingeniosa definición de un escritor disidente, el ruso Voinovich, el "realismo socialista" era el arte de elogiar a los gobernantes en términos que pudieran comprender.) El derecho a crear la realidad, así como a decidir qué es suficientemente real como para ser representado, era prerrogativa exclusiva del gobierno.

Una vez que la tendencia totalitaria encontró concreción en el Estado totalitario fascista o comunista, los ideólogos de la sociedad totalitaria —la forma de cohabitación humana que menos precisa las muletas de la ideología— ya no fueron necesarios.

En todas partes donde los movimientos totalitarios lograron llegar al poder, todo ese grupo de simpatizantes fue eliminado, incluso antes de que esos regímenes cometieran sus mayores crímenes. La iniciativa intelectual, espiritual y artística es tan peligrosa para el totalitarismo como la iniciativa criminal de la multitud, y ambas son más peligrosas que la mera oposición política.[24]

Así terminó el romance de los intelectuales modernos con el poder totalitario. Sin embargo, junto con el romance algo más llegó a su fin: la larga historia de la guerra de exterminio desencadenada contra el agora por la ecclesia.

Suelen sonar alarmas anunciando que los poderes públicos invaden o colonizan subrepticiamente la vida cotidiana. En general, el argumento empleado para justificar la alarma es una versión actualizada y rebajada de los antiguos y bien fundamentados temores de que el Estado usurpará el dominio del agora. En las condiciones actuales, sin embargo, ese argumento en todas sus versiones no deriva del diagnóstico de los peligros presentes, sino

que es, más bien, el producto reciclado de la memoria histórica. Los recuerdos son difíciles de erradicar; siguen siendo, en general, los marcos cognitivos de la percepción y la representación de las tendencias actuales. Después de todo, las sucesivas generaciones de pensadores aprendieron a ver la interfaz entre agora y ecclesia como la línea fronteriza más vulnerable y más proclive a infracciones. Tal vez las generaciones anteriores se hayan alegrado de lo que veían, albergando grandes esperanzas en cuanto a los resultados de la inminente invasión y benigna ocupación que sucedería a la conquista. En generaciones posteriores, la sospecha y la vigilancia remplazaron a la confianza y a las grandes expectativas. Pero todas las generaciones fijaban la mirada en esa línea fronteriza. Aun cuando esperaran diferentes consecuencias, todas coincidían en una idea: todas las cosas importantes ocurrirían en el límite entre agora y ecclesia, y las luchas que se produjeran en esa frontera serían decisivas para la futura sociedad humana.

Con todos los ojos fijos en la frontera entre ecclesia y agora, se prestó poca atención a otra frontera, la que separaba agora de oikos: la interfaz que conectaba-separaba la esfera "privada-pública" y la "privada". En el agora se esperaba que los intereses privados se adaptaran a las necesidades-requerimientos-presiones de lo público. Las cosas que sucedían en el agora tenían un matiz decisivamente pedagógico-esclarecedor-instructivo: se trataba primordialmente de un espacio donde se mellaba el filo de los intereses incompatibles, donde se equilibraban las presiones contradictorias, donde se recortaban y moldeaban los sueños y los deseos para que no chocaran entre sí y para que formaran un todo armónico, y donde se apaciguaban las áreas de conflagración para que no llegara a producirse una explosión. Lo "público" y lo "privado" se aunaban en el agora en una relación asimétrica; respectivamente, como conductor y conducido, maestro y alumno, padre e hijo. Lo "público" era el sujeto actuante y lo "privado" era el objeto de su acción.

Y sin embargo, ahora en esa otra frontera, que antes simplemente se daba por sentada, es donde se desarrolla el mayor tráfico y donde

existe la mayor necesidad de contención. El agora, como antes, sigue siendo un territorio invadido, pero esta vez los roles se han invertido y las tropas invasoras se apiñan en el límite de lo privado; pero, a diferencia del caso en que lo "público" era representado por el Estado que creaba y hacía cumplir las leyes, esta vez los invasores no son un ejército estable con cuartel general y mandos unificados, sino más bien una tropa indisciplinada, variada y sin uniforme. No hay nadie allí para detener el avance; los ejércitos regulares de lo "público" están en retirada porque han perdido su fuerza de combate, el interés en la ocupación o ambas cosas. En lo que respecta al poder público, el agora es cada vez más tierra de nadie. El campo de batalla ha sido abandonado y está vacante a la espera de cualquier aventurero ansioso de invadirlo.

Este efecto puede remontarse a aquella seminal ruptura, ya mencionada, de la historia del Estado moderno: la separación —cada vez mayor— del poder y la política. Claus Offe proporcionó una expresión precisa para los diversos aspectos de este infausto divorcio.[25] Entre los aspectos nombrados por Offe se cuentan la implosión de los centros ortodoxos de los poderes económicos, militares y culturales antes condensados en el Estado-nación, pero ahora socavados simultáneamente desde "arriba" y desde "abajo"; las transformaciones posmodernas de la morfología social, que condujeron a la progresiva decadencia del respaldo prestado por las elites y de la confianza en las instituciones políticas, y que ocasionaron, a su vez, la volatilidad, fragmentación y rápida fluctuación de los temas y focos de atención pública; y, finalmente —pero no menos importante—, el hecho de que

los agentes políticos han perdido la certeza respecto a sus roles y dominios, porque la economía política del capitalismo posindustrial y global ya no proporciona la clara categorización de los "lugares dentro del sistema de producción" en la que antes se basaban las formas de acción colectiva (partidos políticos, gremios, sindicatos).

La consecuencia de todas estas transformaciones estrechamente entrelazadas es una situación en la que “las soberanías se han vuelto nominales, el poder [se ha vuelto] anónimo y su locus ha quedado vacío”. Si la pregunta tradicional “¿qué hacer?” acerca del estado actual de los asuntos públicos cuando el poder estatal resulta insatisfactorio se plantea cada vez menos, y si cuando se le plantea tiende a ser rápidamente acallada con el credo de “no hay alternativa”, no es porque falten ideas, sino más bien debido a la ausencia de agencias que puedan ponerlas en práctica. La evaluación de la factibilidad de las acciones y la practicabilidad de los proyectos depende de la fuerza relativa del agente y de su adversario; y en las actuales circunstancias, la pregunta que debe formularse con mayor urgencia pero que no tiene una respuesta clara es: “¿Hay alguien capaz de hacer lo que haga falta hacer?”

Podemos decir que, mientras los agentes tradicionales ya no son capaces de llevar a cabo ninguna acción eficaz, los agentes verdaderamente poderosos y con recursos se han ocultado y operan fuera del alcance de todos los medios tradicionales de acción política, especialmente fuera del alcance del proceso de negociación y control democrático centrado en el agora. Estos nuevos agentes celebran su independencia y autonomía del agora. Su presencia en ella no les reportaría ningún beneficio, pero su ausencia de ella los favorece. La regulación normativa no les ofrece ninguna ventaja y, por lo tanto, no necesitan del agora: pero sí los beneficia tener las manos libres y por eso hacen todo lo posible para mantenerse a distancia del agora y para quedar ocultos de la vista de la multitud allí reunida.

Tras haber cortado toda relación con el agora, los poderes que verdaderamente cuentan no tienen necesidad de filósofos, educadores o predicadores. No precisan cambiar el mundo en el que viven; se sienten a gusto en el mundo “interconectado” a la manera de Internet, sin un control central pero con responsabilidades flotantes; y, como no tienen que llevar a cabo misión alguna que requiera la elevación espiritual de las masas, así como tampoco cruzadas culturales o conversiones masivas, sólo pueden aplaudir el

constante desmantelamiento de todas las agencias —actuales o potenciales— de acción colectiva orientadas hacia la “totalidad”.

Todo esto sólo podía tener —y tiene— un efecto devastador sobre la posición de los intelectuales tal y como estaba definida en el periodo Sturm und Drang de la modernidad, en la época de la consolidación de las naciones, de la búsqueda de legitimación del poder, del panóptico y de la obediencia conseguida mediante la regulación normativa.

Claus Offe resume la experiencia actual de la elite intelectual de la siguiente manera:

por una parte, casi todos los factores de la vida social, económica y política son contingentes, son electivos y están sujetos al cambio, mientras que, por otra parte, las premisas institucionales y estructurales que esa contingencia pasa por alto desaparecen del horizonte político y, de hecho, de la elección intelectual.

“Desaparecen de la elección” por una simple razón: en las circunstancias actuales (en nuestras propias palabras: con una parte de la ecclesia aislada del agora y con la otra parte impotente), “el intento de reflejar normativamente o de renovar […] la naturaleza de la coordinación de los procesos […] está virtualmente eliminado por […] su futilidad práctica y, por lo tanto, por su inadecuación esencial”. En consecuencia, el modo en que los diversos subsistemas (por flexibles que sean en sí mismos) “se relacionan y afectan entre sí debe considerarse extraordinariamente rígido, fatal y ajeno a toda libertad de elección”.[26]

En otras palabras, la integración y la reproducción del “orden global” toman una vez más la apariencia de un proceso espontáneo

y autoimpulsado. La gran novedad de la modernidad fue presentar la creación, la preservación y la continuidad del "orden" como una tarea; un objetivo difícilmente alcanzable sin una acción humana consciente, resuelta y concertada. Pero la construcción de un orden ya no se considera una tarea; por el contrario, toda acción que se proponga imponer un orden diferente del que existe es acusada de entorpecer el accionar, fluido y sabio, de la "mano invisible" (con énfasis en "invisible"); y es considerada asimismo una tarea peligrosa, condenada a arruinar o desarticular mucho más que a reparar o mejorar. Y si la continuidad de la totalidad ya no es una tarea, ya no hacen falta planificadores de esa tarea; pero los posibles impostores que nunca escasean, los autodesignados profetas del cambio global, también deben ser mantenidos a raya. Y no hay necesidad de que las clases ilustradas asuman el rol de los intelectuales, de guías espirituales que quieran cambiar a la gente, enseñándoles cosas que de otro modo no aprenderían y enseñándoles, en primer lugar, que aprenderlas vale la pena. No hay grandes tareas y, por lo tanto, no hay necesidad de grandes ideas.

MEMORIAS DE PAIDEIA

Ya se ha dicho que en nuestra sociedad el sinóptico ha ido desplazando gradual pero incesantemente al panóptico de la modernidad temprana en su carácter de herramienta de "mantenimiento estructural" y "control de tensión" o, para expresarlo sencillamente, de preservación del orden; y que estamos pasando, o que ya hemos pasado, de la época heroica de los líderes espirituales a la era de los "ejemplos personales".

Umberto Eco llevó a cabo una vivisección de uno de los "objetos de observación" más populares del sinóptico contemporáneo: la historieta de Superman, el superejemplo, el ejemplo último de autoafirmación en un mundo que proclama que la afirmación es un asunto privado, que, como todos los asuntos, debe resolverse por medio de recursos privados.[27] Eco señala que Superman emplea su extraordinario y misterioso poder para conservar y preservar intacto el orden corriente de las cosas.

Superman nunca estacionará su auto en una zona de estacionamiento prohibido y nunca será un revolucionario […] Este héroe ultrapoderoso emplea sus extraordinarios poderes para plasmar un ideal de absoluta pasividad, rechazando cualquier proyecto que no esté aprobado por su sentido común y convirtiéndose así en parangón de los elevados parámetros morales ajenos a toda preocupación política.

El mensaje de "no hay alternativa" que emana de cada aventura exitosa de Superman y de las de sus muchos imitadores y múltiples secuelas, y la necesidad de no hacer nada en particular respecto del

mundo —más allá de atenerse a la ley y a la observancia del orden y, ocasionalmente, ayudar a los uniformados o a los civiles cuya tarea es asegurar el cumplimiento— pueden ejercer un efecto consolador y reconfortante sobre la mayoría de los observadores, pero resulta un mensaje más bien apocalíptico y una profecía de condenación para todos los que todavía aspiran —por nostalgia u otra razón— a desempeñar los roles y asumir las responsabilidades antes asociadas con la posición del intelectual.

De acuerdo con sus reacciones, Eco divide a los teóricos culturales contemporáneos en "apocalípticos" e "integrados". La diferencia esencial entre ellos es que "si los apocalípticos sobreviven elaborando teorías sobre la decadencia, los intelectuales integrados rara vez teorizan. Es más probable que se ocupen de producir y transmitir sus propios mensajes en todas las esferas y a diario". Los apocalípticos son, sin duda alguna, pesimistas; los integrados no son ni pesimistas ni optimistas (aunque en privado puedan ser lo uno o lo otro), pero ante todo no disienten. Lo que para los apocalípticos resulta deplorable es, para los integrados, su elemento natural.

¿Por qué los apocalípticos deploran lo que consideran decadencia cultural? ¿Y por qué consideran decadente el estado actual de la cultura? Las razones, según Eco, son fundamentalmente teóricas (o, como los integrados rara vez teorizan, la diferencia estriba fundamentalmente en la capacidad de teorizar de los apocalípticos). Apocalípticos e integrados, sugiere Eco, sostienen ideas diferentes sobre qué es la cultura y de qué se trata. Probablemente uno se vuelva apocalíptico si piensa en la cultura como un "fenómeno aristocrático", "el solitario, asiduo y celoso cultivo de una vida interior que atempera y contrarresta la vulgaridad de la multitud". Si uno cree eso, la "cultura de masas", dirigida indiscriminadamente a todo el mundo y recortada al gusto y capacidad de comprensión general, no es cultura en absoluto. Es, más bien, destrucción de la cultura, una "anticultura" (no diferente de la "antimateria" de la ciencia ficción). Pero si uno no ha aceptado primero una visión aristocrática de la cultura —o cualquier otra visión ennoblecida y elevada, basada en postulados más que en descripciones—, puede

aceptar sin gran zozobra el hecho de que “los esfuerzos combinados de la TV, los periódicos, la radio, el cine, las historietas, las novelas populares y el Reader’s Digest han puesto la cultura al alcance de todos”: nadie enarcaría las cejas frente a los “productos culturales” de medio pelo y de consumo masivo, y en vez de garrapatear otra profecía de condenación, los productores culturales seguirían adelante desde el lugar que ellos y todos los demás ocupan. Atareados con las nuevas herramientas destinadas a producir una oferta y un consumo masivos, les quedaría poco tiempo para desesperarse y rasgarse las vestiduras.

Según Eco, la diferencia entre apocalípticos e integrados es, en otras palabras, la misma que existe entre perspectivas cognitivas o, más bien, entre la presencia y la ausencia de ideales preconcebidos: quizás, entre utopía y realismo; entre evaluar la realidad mediante el parámetro de ciertos ideales no cumplidos (como “un proyecto iluminista inconcluso”) y tomar la realidad tal como se presenta. Lo que Eco no dice, sin embargo, es por qué existen dos ópticas tan diferentes, ni por qué ciertas visiones de la cultura han sido abandonadas, descartadas, adulteradas o simplemente olvidadas. Tampoco dice qué podría revelarnos el destino de esa visión respecto de quienes en su momento la sostuvieron y respecto de quienes ahora la desdeñan.

Eco señala que aquello que los apocalípticos actualmente denominan, con horror y desprecio, “cultura de masas”, es de hecho un fenómeno que precede en varios siglos al concepto acuñado. Se remonta por lo menos a la invención de la imprenta de tipos fijos (es decir, antes de Gutenberg y la invención de los tipos móviles). Las épicas de caballería o las “historias reales” que las imprentas ponían a disposición de la gente común, de bajos recursos, tenían todas las características que hoy se consideran síntomas de decadencia cultural: eran efímeras, burdamente sentimentales, alimentaban las bajas pasiones, confirmaban todos los nocivos prejuicios y deseos de los lectores, e incluso difundían lo que retrospectivamente podría verse como un equivalente de los anuncios publicitarios. Pero no sobrevive ningún testimonio de

quejas por parte del público ilustrado. Aparentemente, ningún miembro de la elite se sintió afectado ni se produjo ninguna convocatoria destinada a repeler el peligro. ¿Por qué tanta ecuanimidad, tan poco característica de los "intelectuales" tal como llegamos a conocerlos más tarde? Sugiero que la resolución de este enigma revelaría las limitaciones de la explicación que da Eco a la diferencia entre apocalípticos e integrados en nuestra época. Pondría en evidencia "el eslabón perdido" del análisis de Eco: la aventura moderna que separa la ecuanimidad premoderna de la alarma de fines de la modernidad.

Casi todos los conceptos supuestamente descriptivos son praxomórficos: eliminan, segregan, conectan y "mapean" fragmentos y partes del mundo a medida que esos fragmentos y esas partes se prestan a las acciones de los creadores de mapas y conceptos. La "gente humilde", los leñadores y acarreadores de agua, los rústicos lectores de historias populares compradas en las ferias a vendedores ambulantes no eran responsabilidad de las clases ilustradas de la época; quizá fueran salvajes, pero no eran salvajes que esperaran ser refinados; ignorantes, pero no a la espera de ilustración; adoradores de ídolos tal vez, pero no infieles a la espera de la revelación y la conversión. No eran, en suma, objetos de la acción presente o futura de las clases ilustradas. Permanecían y estaban destinados a permanecer afuera del Lebenswelt de la elite ilustrada, seguramente protegida dentro de las murallas, más duras que la roca, del latín. La elite ilustrada no sentía ninguna responsabilidad por lo que la gente común leía o dejaba de leer, del mismo modo en que tampoco era responsable por lo que la gente común sembraba o por la manera en que ordeñaba sus vacas.

En algún momento, sin embargo, las creencias populares se convirtieron en supersticiones, los hábitos populares se transformaron en signos de oscurantismo y vulgaridad, y los estilos de vida populares devinieron en síntomas de falta de cultura. Ese momento está bien definido dentro del continuum histórico. Establece un hito, no tanto en cuanto a las maneras y los medios del hoi polloi como en cuanto al lugar social del conocimiento y de sus

depositarios. Dentro del continuum histórico podemos situar ese momento como el principio de la construcción de la nación moderna y el nacimiento del poder moderno, la clase de poder que se esforzó "por llegar a aquellas partes a las que otros poderes no llegaban".

Sólo en este contexto nuevo y sin precedentes (un contexto que separa la condición moderna de la estructura política griega, a pesar de las numerosas analogías, frecuentemente señaladas, entre ambas), la elite ilustrada se transformó en una clase de "líderes espirituales", de supervisores, censores, maestros e instructores con la misión de convertir al populus. Sólo entonces se dedicaron a planificar un modo de vida que otros debían aprender, adoptar y seguir. Este nuevo rol no estaba libre de incurables antinomias, y Eco acierta al mencionar el impulso de oposición a "la vulgaridad de la multitud" como uno de los rasgos distintivos de la postura de los creadores de cultura, un motivo que sólo podía disminuir y a veces invalidar el otro impulso, el de liberar a las multitudes de su vulgaridad. La actitud de las clases ilustradas modernas frente a lo que alternativamente llamaban "el pueblo" o "la turba", según su estado de ánimo, era una mezcla de amor y odio, del impulso a acercarse y el horror a "disolverse en la multitud". Sin embargo, aun así las clases ilustradas asumieron el rol de custodios y protectores de los "no educados" y los "no del todo cultivados", y se atuvieron a ese rol contra viento y marea, durante toda la era moderna. Ese rol implicaba derechos y responsabilidades. En el transcurso de la era moderna, lo que definía a la elite ilustrada no era el conjunto de características únicas de sus miembros, sino la relación colectiva que establecían con el resto de la población necesitada de ilustración y educación, y el rol que colectivamente desempeñaban, esperaban y deseaban desempeñar, o que consideraban su derecho, dentro de esa relación.

La ambición del Estado moderno de crear un orden posibilitó que las clases ilustradas asumieran esa vocación, que fue ejercida dentro del contexto de la actividad ordenadora. La asunción fue factible y pareció relativamente poco problemática y segura mientras la

ambición y la vocación coincidieron, mientras la ecclesia mantuvo vivo su interés por el agora y sus intervenciones cotidianas allí. Pero no sobrevivió —al menos no bajo su forma anterior, y no sin sufrir una profunda crisis— al retiro o la incapacitación de la ecclesia bajo su forma institucional de Estado-nación moderna. Las clases ilustradas dedicadas a ejercer su vocación de custodios de la cultura no pudieron dejar de percibir este último proceso como una catástrofe grave, casi como una pesadilla apocalíptica. De repente, las clases ilustradas se encontraron despojadas de la realidad que volvía reales tanto su estatus como su función. Se encontraron privadas de las prerrogativas tutelares que habían llegado a considerar un derecho de nacimiento y también se encontraron privadas de sus tutelados, ya que habían sido confiados a otros guardianes, buscaban otros guardianes o habían sido liberados y ahora circulaban por la vida sin ningún custodio designado.

Al lamentarse por la decadencia cultural, los teóricos de la cultura lamentan la decadencia de su moderna misión proselitista. Ya nadie parece necesitar misioneros; para el nuevo culto de las sensaciones placenteras y entretenidas, alcanza y sobra con algunos clérigos, sacristanes y monaguillos. En este punto, los residentes de los edificios de la ecclesia y los habitantes del oikos parecen estar en un todo de acuerdo, y abandonan a los misioneros de ayer a sus gratos recuerdos y a sus nuevas frustraciones. También las víctimas de la traición encuentran sus filas diezmadas y al borde de la desaparición. (Como comentara cáusticamente Stuart Hall a propósito del destino de las universidades, las más sólidas y menos cuestionadas fortalezas del rol ortodoxo de los intelectuales, “el Estado no envió a su policía secreta a transformar la educación superior en un sector empresarial. Lo hemos hecho nosotros mismos…”[28]) La tentación de abandonar lo que de todos modos parece perdido irremediablemente es grande, y los cantos de sirena suenan atractivos para muchos oídos.

Pierre Bourdieu ha señalado recientemente que, como ya no pueden confiar en la inmortalidad de sus œuvres, los hombres y las mujeres ilustrados de hoy buscan aparecer en las pantallas de TV tantas

veces como sea posible, en una versión actualizada del famoso dicho de Berkeley: “Ser es ser visto por televisión”. La televisión, dice Bourdieu, se ha transformado, para los intelectuales, en lo que el espejo era para Narciso. La búsqueda de la eternidad ha sido remplazada por la búsqueda de invitaciones a los programas de TV; el trabajo cotidiano tiende a adecuarse a las necesidades de esas invitaciones. Pero la dinámica propia de los programas televisivos difiere profundamente de la del trabajo intelectual. La TV está regida por el rating y la velocidad, pero el público masivo y la velocidad son enemigos del pensamiento. La “comunicación” con el público masivo por TV es instantánea, pero, como manifiesta Bourdieu, “es instantánea porque no existe. No es más que una aparición. El intercambio de lugares comunes es un tipo de comunicación que no tiene más contenido que el propio acto de comunicarse”. Esa seudocomunicación produce “pensadores rápidos”, abastecedores de “comida rápida” intelectual…[29]

La visión más difundida y quizá predominante entre los escritores acerca del destino histórico de los intelectuales es que no hay posibilidad de resistirse a lo que está sucediendo en la actualidad; y que aunque la responsabilidad de los intelectuales respecto a los valores que rigen la vida de la gente no haya sido un grave error o un delirio de grandeza desde el principio, de hecho esa responsabilidad ya no existe. Como consuelo (en caso de que haga falta) se ha hecho volver del exilio a una variante de la “mano invisible”. Se espera que esa mano, benevolente y hábil por definición, mueva otra vez los hilos de los mercados financieros, pero si los hechos vuelven esa expectativa un tanto increíble, la mano es desplazada hacia el mercado de ideas e intereses denominado “democracia”. Gracias a la mano que, para hacer un buen trabajo, debe permanecer invisible, el agora desatendida y abandonada a sus propias fuerzas (con la excepción de asesores contratados) derivará hacia las soluciones adecuadas de todos los verdaderos problemas, y hacia los valores y principios en que esas soluciones se basan.

Sin duda, esta visión es un excelente plaidoyer para la nueva

postura de descompromiso y desinterés, que implica una renuncia a las responsabilidades supraprofesionales, al impulso a “ir más allá de los límites del deber” que era la marca de fábrica de los intelectuales modernos. Resume bien los sentimientos de los intelectuales en tanto se los defina, y se autodefinan, como huérfanos de la ahora extinta o desaparecida ecclesia (uno se siente tentado de llamarla “ecclesia disparue” o “ecclesia abscondita”); o en tanto el rol de los intelectuales en el agora se identifique con el de los plenipotenciarios, agentes o socios de la ecclesia, sin contemplar ningún otro rol factible. Esta visión no admite la posibilidad de que el matrimonio entre el conocimiento y la ecclesia haya sido un acontecimiento histórico y no celestial; ni tampoco la posibilidad de que la misión de los intelectuales pueda sobrevivir a ese divorcio.

Sin embargo, persiste una cuestión no resuelta. Así como la “mano invisible del mercado” no logró producir una existencia cómoda para todos, tampoco es nada seguro concluir que “la mano invisible de la democracia” pueda producir individuos seguros en una sociedad justa. Recordando a Aristóteles, Castoriadis señala que un mero cumplimiento del proceso democrático no garantiza en sí mismo ni el “Estado de la ley” ni el “Estado de derecho”:

El gobierno de la mayoría solamente puede justificarse si se otorga igual valor, en el dominio de lo contingente y lo probable, a la doxai de los individuos libres. Pero para que esta equivalencia de valor entre opiniones no sea un “principio contrafáctico”, una suerte de instrumento seudotrascendental, el permanente trabajo de la institución de la sociedad debe producir individuos tales que uno pueda razonablemente postular que sus opiniones tienen el mismo peso dentro del dominio político. Una vez más, la cuestión de la paideia demuestra ser imprescindible.

[…]

Esos individuos únicamente pueden ser formados dentro y por medio de una paideia democrática, que no crece como una planta sino que tiene que ser uno de los objetos principales de la preocupación política de la sociedad.[30]

La sociedad no puede hacer felices a sus individuos; todos los intentos (o promesas) históricos de hacerlo han generado más desdicha que felicidad. Pero una buena sociedad puede —y debe— hacer libres a sus miembros, no sólo libres negativamente, en el sentido de no obligarlos a hacer lo que preferirían no hacer, sino en el sentido positivo, el de poder hacer algo con su libertad, el de poder hacer cosas… Y eso implica primordialmente la capacidad de influir sobre las circunstancias de su propia vida, formular el significado del "bien común" y hacer que las instituciones sociales cumplan con ese significado. Si "la cuestión de la paideia" es imprescindible, ello se debe a que todavía no se ha concretado el proyecto democrático de lograr una sociedad autónoma constituida por individuos autónomos.

Los individuos no pueden ser libres si no son libres de instituir una sociedad que promueva y proteja esa libertad; si no instituyen juntos una agencia capaz de conseguir eso. Por lo tanto, la tarea que encabeza la agenda es restituir la ecclesia al agora.

Esa tarea abre una vasta zona de acción a las clases esclarecidas. Pero para poder llevar a cabo esa acción, debe producirse una reorientación: desde la ecclesia hacia el agora, hacia ese espacio político donde se reúnen lo público y lo privado, donde no sólo se realiza la selección de las opciones disponibles, sino también donde se examina, cuestiona y renegocia el espectro de elección. Y el primer paso a dar en cuanto se concrete la reorientación es reconstruir el agora para ponerla en condiciones de cumplir con su tarea. No será un trabajo fácil, si se considera el espantoso estado

actual de la esfera privada-pública, una esfera de la que “lo público se ha retirado”, buscando amparo en lugares políticamente inaccesibles, y a la que “lo privado” está a punto de remodelar a su propia imagen y semejanza. Para que el agora sea adecuada para la sociedad autónoma de individuos autónomos es necesario detener, simultáneamente, su privatización y su despolitización. Es necesario restablecer la traducción de lo privado en lo público. Es necesario recomenzar (en el agora, no solamente en los seminarios de filosofía) el interrumpido discurso del bien común, algo que hace que el bien común sea factible y que valga la pena luchar por él.

Un trabajo nada fácil, repito, si se toma en cuenta la paradoja de que, tal como lo expresa Offe,

los nuevos movimientos sociales han tomado como objeto de crítica precisamente a esas estructuras institucionales de gobierno político, producción material e innovación técnico-científica que servían para satisfacer las demandas de los movimientos anteriores.

Como resultado, los movimientos que aspiran a llenar el vacío espacio privado-público se han negado la oportunidad de “llegar a las raíces” del problema y actuar para construir o idear una agencia que posibilitara algún cambio de la esfera pública.

Los movimientos ecologistas, feministas, pacifistas, regionalistas y vecinalistas están muy lejos de haber logrado el bosquejo de un programa de transformación social con el mismo grado de coherencia y amplitud que caracterizaba a los movimientos sociopolíticos anteriores.[31]

Ulrich Beck sugiere, adecuadamente, que la duda es el don más precioso que pueden ofrecer los pensadores a la gente que intenta

desesperadamente encontrar un camino para escapar de la penuria que implica la doble carga de la estrategia de “no hay alternativa” y los embates de la política de vida privatizada.

El escepticismo, en contra de lo que erróneamente suele afirmarse, posibilita todo otra vez: la ética, la moral, el conocimiento, la fe, la sociedad y la crítica, pero diferentes, en talle más chico, más tentativos, más revisables y más capaces de aprender; por lo tanto, más curiosos, más abiertos a lo insospechado y a lo imprevisto, con una tolerancia basada y arraigada en la certeza última del error. Después de Marx, Engels y Lenin, después de Horkheimer y Adorno, tal vez habría que redescubrir a Montaigne como padre fundador de la teoría social de la nueva modernidad reflexiva.[32]

EXCURSO I:

LA IDEOLOGÍA EN EL MUNDO POSMODERNO

HABENS sua fata verba, aunque algunas palabras tienen un destino más bizarro que otras. Pero la palabra ideología ha establecido un récord difícil de batir. Encontrar un denominador común para los muy diferentes usos históricos de ese término o una lógica transformacional que dé cuenta de sus sucesivos avatares es una tarea de difícil concreción. No obstante, existe además otra dificultad aparte de la de llegar a un acuerdo respecto a la carga semántica y los usos de esa palabra. "Ideología" es un concepto discursivo cuyo uso varió según la gente que lo empleó en diferentes épocas, pero la noción de ideología también se refiere a ciertos aspectos cambiantes del mundo habitado por los hombres y las mujeres modernos, y ese aspecto es, en sí mismo, un foco de revaluación constante, así como de disenso y de impugnaciones. La relación entre los repliegues históricos del término y el destino histórico de ese aspecto de la realidad humana no se hace evidente a primera vista, ya que los dos fenómenos a los que el mismo término alude no se diferencian fácilmente entre sí y no son fáciles de diferenciar.

EL CONCEPTO ESENCIALMENTE IMPUGNADO

Etimológicamente, la palabra “ideología” significa “ciencia de las ideas”; y de hecho ése fue el significado que se le asignó en el momento en que fue acuñada, a fines del siglo XVIII, por Destutt de Tracy, uno de los miembros fundadores del Instituto Nacional Francés. En ese entonces, el término ocupaba el lugar de base del proyecto al que el Instituto dedicaría todos sus esfuerzos: la tarea de cumplir la mayor ambición del Iluminismo, asesorar a los gobernantes en la legislación de un nuevo orden racional para la sociedad. Y el método propuesto para lograrlo era hacer uso del conocimiento, científico y preciso, de la manera en que se forman las ideas en la mente humana, para asegurar que sólo cobraran forma las ideas correctas y aprobadas por la razón.

La importancia clave del rol que la “ciencia de las ideas” estaba destinada a desempeñar en la construcción de un mundo humano regido por la razón y compuesto por seres de comportamiento racional no requería mayor argumentación. Solamente había que enhebrar una simple cadena de presupuestos: la conducta humana está determinada por las ideas de la gente; las ideas se forman a partir del proceso de las sensaciones humanas; este proceso, como todo en la naturaleza, está sometido a leyes estrictas; esas leyes pueden descubrirse por medio de la observación sistemática y la experimentación; una vez descubiertas, pueden usarse —como otras leyes de la naturaleza— para mejorar la realidad: en este caso, para asegurar que no entren en el proceso sensaciones engañosas y que las sensaciones genuinas no sean distorsionadas al ser procesadas… y de ese modo, lograr que únicamente se formen y sean adoptadas las ideas genuinas, es decir, aquellas que pasan la prueba de la razón. Según palabras de Mercier, una de las luminarias del Instituto, las ideas “son todo lo que existe”, y según el propio acuerdo de De Tracy, “sólo existimos a través de nuestras

sensaciones y de nuestras ideas. No existen las cosas sino las ideas que nos hacemos de ellas".

Por ser una ciencia estricta y precisa, la ideología fue destinada a ocupar la función del perro guardián en el mundo de la ciencia. Se le asignó la tarea de vigilar, supervisar y corregir los trabajos de todas las otras ramas del conocimiento humano: investigar, regular y, en caso necesario, disciplinar todos los esfuerzos cognitivos humanos. Pero también había otra agenda, oculta, implícita en la idea misma de ideología. En la práctica, el lugar central que la ideología ocupaba entre las ciencias proporcionaba a los ideólogos un lugar igualmente central entre los constructores y creadores de una sociedad esclarecida: al manipular el entorno humano y, por lo tanto, las sensaciones producidas y al guiar el subsecuente proceso de formación de ideas, los expertos en ideología lograrían que la razón reinara en el campo de las creencias y el comportamiento humanos.

La teoría de la verdad que servía de argumento al proyecto de la ideología era al mismo tiempo una teoría del error. Las falsas creencias eran atribuidas a las sensaciones equivocadas inducidas por un entorno descontrolado o mal articulado; es decir, que, en última instancia, la culpa recaía sobre la ausencia de una educación programada, o sobre una educación programada y conducida contrariando las exigencias de la razón. Así, la ideología debía ser un arma maravillosa para la batalla que se desarrollaba simultáneamente en dos frentes: contra la ignorancia y contra la educación equivocada (es decir, la impartida por maestros equivocados).

Cuando Karl Marx escribió su Ideología alemana, con la ayuda de su amigo Friedrich Engels, cambió el significado de "ideología" en un sentido seminal: la "ideología" del título aludía a lo que hacían los autoproclamados "ideólogos" o, más bien, a lo que pretendían o esperaban estar haciendo, es decir, al proyecto de inducir acciones

humanas adecuadas por medio del manejo de las ideas de los actores. La validez de la estrategia propuesta para "poner el mundo a la altura de la razón" fue sometida a escrutinio. Marx y Engels, que no tenían igual en cuanto a su devoción por las ambiciones de la Ilustración, no tenían tampoco nada que reprocharles a De Tracy ni a sus colegas en lo referido a sus propósitos: era indiscutible que el mundo no estaba a la altura de la Razón y que había que hacer algo para mejorar esa lamentable situación. Pero sí ridiculizaron y castigaron a los "ideologistas" por la flagrante inutilidad y futilidad de los medios que habían propuesto.

Éste era el mensaje de la Ideología alemana: sí, la conducta humana necesita intensamente un cambio para ponerla más a la altura del verdadero potencial humano que, tal como lo demuestra la razón, está subempleado o directamente desperdiciado. Pero no, no se la puede cambiar corrigiendo simplemente las ideas que conciben las personas, ya que las ideas erróneas permanecerán en tanto el mundo que las nutre esté construido erróneamente. La omnipotencia de las ideas es una de las muchas ilusiones que ese mundo produce en escala masiva. No sólo las ideas predominantes, sino también el concepto de "ideología" como supuesto antídoto contra el error, eran, según Marx y Engels, el fruto ponzoñoso de un mundo incorrectamente construido. Y por eso los "ideólogos" y otros pensadores que compartían sus esperanzas eran acusados de ladrar al árbol equivocado o, más bien, de empezar el viaje hacia una sociedad racionalmente ordenada desde el punto de partida equivocado. En vez de pensar en cambiar el mundo combatiendo las ideas equivocadas debían poner, en primer lugar, el cambio del mundo material, ya que siempre fue y aún es la realidad humana, perversamente construida, la que ha dado y sigue dando a luz ideas falsas. Los pensamientos verdaderos tienen poca oportunidad si no se corrigen primero los errores del mundo.

En otras palabras, Marx y Engels rechazaron el proyecto de la "ideología" alegando que era tan sólo una versión más del idealismo histórico, que compartía la inanidad de la filosofía idealista y que, como todas las otras variedades, "ponía al mundo cabeza abajo",

logrando nada más que un reflejo invertido de la realidad humana… La verdadera tarea era volver a poner sobre sus pies tanto al mundo como a su reflejo filosófico, y para llevarla a cabo había que denunciar la ingenuidad de los "ideólogos" y bajar del pedestal, por inútiles, las estrategias propuestas por el proyecto de la "ideología".

Todo esto, considerado retrospectivamente, parece ser una disputa de familia dentro del campo de la Ilustración, un debate acerca de los mejores medios entre pensadores que concordaban en cuanto a los fines, es decir, la urgente necesidad de una reconstrucción a fondo, guiada por la Razón, de la sociedad humana. Sobre todo, los pensadores de ambos bandos de esta brecha filosófica acordaban en cuanto al papel que debían desempeñar en el cumplimiento de esta ardua tarea: debían ser voceros de la Razón, educadores de los seres humanos racionales, y debían esclarecer a todos los encargados de legislar el nuevo orden racional de la sociedad o remplazarlos en caso de que fueran incapaces de abordar la tarea en cuestión o renuentes a hacerlo.

Cuando el concepto de ideología reemergió en la década de 1920, tras una ausencia del debate filosófico que duró casi un siglo, y se convirtió en uno de los conceptos principales del discurso político y de las ciencias sociales, el término había adquirido un significado un poco distinto (contrario a su sentido etimológico primario), en parte continuo y en parte discontinuo respecto al sentido de sus precedentes del siglo XIX, para entonces prácticamente olvidados (recordemos que la Ideología alemana permaneció inédita y, por lo tanto, sin lectores). El concepto era continuo respecto a la versión de "ideología", postulada por Marx y Engels, como nombre de una manera de pensar esencialmente errónea, aunque no tomaba en cuenta los argumentos con los que Marx y Engels justificaban su aserción. En particular, el concepto de "ideología" no aludía al "idealismo histórico", como ocurría en el caso de Marx y Engels; ni tampoco aludía a la "ciencia de las ideas", como afirmaban los fundadores del Institut National. En una notable Volteface, "ideología" llegó a denotar un pensamiento esencialmente no

filosófico o prefilosófico, del tipo que no saldría airoso de todas las pruebas esenciales, entonces, de razonamiento filosófico y de pensamiento correcto; algo con lo cual la filosofía sólo podía toparse en la actividad de la crítica, una clase de conocimiento común e inferior al que debe combatir y, en última instancia, conquistar.

Como sus predecesores de las versiones de Destutt de Tracy y de Marx y Engels, el nuevo concepto de ideología emergió en el contexto del discurso filosófico posiluminista moderno, caracterizado por "verdad versus error", "ciencia versus ignorancia-prejuicio-superstición", y su función era custodiar la frontera que separaba el conocimiento correcto del incorrecto. Al igual que su predecesor, expresaba la voluntad de los hombres esclarecidos de servir de custodios y árbitros de esa frontera. Pero, a diferencia de su predecesor, la idea de "ideología" del siglo XX ya no era considerada el arma empleada, correcta o equivocadamente, por los guardianes para combatir a los transgresores, pasados o futuros. Por el contrario, el concepto se desplazó al otro lado de la barricada, junto al prejuicio y la superstición que en su encarnación original, correcta o equivocadamente, la "ideología" como ciencia de las ideas supuestamente debía derrotar y destruir, o mantener a raya para siempre.

Así, el término "ideología" fue desplazado del dominio del "conocimiento" al dominio, inferior, de las "creencias". Se refería ahora a las creencias falsas, mal orientadas y dañinas, todavía no desarraigadas ni superadas, que se resistían con arrogancia a la prueba del conocimiento; esas creencias que la ciencia había jurado desenmascarar, debilitar y finalmente borrar de la conciencia humana, en su camino hacia el reinado absoluto de la razón. En esta segunda etapa de su historia, la teoría de la "ideología" pretendía enfrentar sistemáticamente la clase de fenómenos que, al principio de la Edad Moderna, Francis Bacon —en sus repetidas diatribas en contra de los "ídolos" de la tribu, el teatro o el mercado — había identificado y categorizado como los obstáculos primordiales del conocimiento racional.

En esta nueva encarnación, el concepto de “ideología” surgió en Europa como consecuencia de la destrucción causada por la Gran Guerra, en un momento en el que las divisiones políticas aparentemente infranqueables y una nube de intolerancia y de violencia política hacían tambalear la confianza de la elite instruida. Se dudaba del progreso y del triunfo; en última instancia, de la razón científica, que era por definición no sectaria, indivisible y universal.

Parecía cada vez menos plausible que el nuevo linaje de déspotas deseara ilustrarse y, por lo tanto, tampoco era plausible que se pudiera usar su poder para legislar la razón en el mundo. El matrimonio entre el conocimiento y el poder terrenal, tan preciado en el momento más esperanzado de la Ilustración, fue sometido a una intensa presión. Los perseguidores y guardianes de la verdad no podían contar con el apoyo de los gobernantes con aquella confianza absoluta (ahora considerada ingenua) que había sido la marca, el privilegio, de les philosophes. En su segundo advenimiento, el concepto de ideología emanaba de un estado de ánimo pesimista y defensivo, y era manejado por dedos que ya se habían quemado al punto de perder confianza.

Cuando se enfrentaron a un mundo tan manifiestamente reticente a seguir el itinerario establecido por la Ilustración, los filósofos del siglo XX se fijaron dos tareas: la de enunciar los criterios que distinguirían al verdadero conocimiento, científicamente autorizado, de todas las otras opiniones, y la de identificar las causas de la reticencia o la incapacidad pública —y especialmente la incapacidad de los gobernantes— para aceptar, adoptar y poner en práctica los veredictos de la ciencia. Los filósofos de la Wienerkreis o escuela del positivismo lógico, por ejemplo, atribuían la perduración de las falsas creencias al deterioro de los lenguajes naturales y creían que la única salvación era que la verdad se atrincherara en un lenguaje científico exacto y preciso, incomunicado con la vida cotidiana y libre, de este modo, de todas

las creencias vacías e incomprobables que abundaban en el abigarrado lenguaje de la vida cotidiana y la política partidista. Edmund Husserl, fundador de la filosofía fenomenológica, fue todavía más lejos: dudaba de que la ciencia fuera capaz de llevar a cabo esa tarea, por estar arraigada —tanto como la vida cotidiana— en la "actitud natural", ese campo de cultivo de opiniones volubles y poco sólidas disfrazadas de conocimientos verdaderos. Husserl sostuvo que sólo un hercúleo esfuerzo de "reducción fenomenológica" —despojar al conocimiento de las sucesivas capas de error sedimentadas por la estrechez de miras y las limitaciones temporales y espaciales que sufría la actitud natural— podía permitir al filósofo un atisbo del dominio ahistórico y supracultural de la "subjetividad trascendente", donde todos los significados prístinos se constituyen intencionalmente en su forma pura, sin contaminarse con los cambiantes intereses públicos y las modas culturales. Ni siquiera hace falta aclarar que no hay nada en las ocupaciones diarias de la gente común, inmersa en una "actitud natural", que pueda inducirla a embarcarse en un viaje fenomenológico. La búsqueda de la verdad ya no parecía ser el potencial kantiano universal de ninguna persona razonable, sino que se había convertido en la tarea de una clase especial de gente: los filósofos, y sólo ellos la habían asumido como insignia de distinción y como signo de su soledad.

Gradualmente, más por omisión que por deliberación, se habían abandonado las ambiciones legislativas de antaño, junto con la urgencia por rehacer el mundo y por comprometerse directamente en el ejercicio del poder. A medida que transcurría el siglo XX, cada vez menos filósofos se mostraban dispuestos a repetir el gesto de Platón y pedirles a los tiranos de la Siracusa moderna que encarnaran políticamente las palabras de sus filósofos. Los pocos que lo hicieron muy pronto descubrieron, horrorizados, que los tiranos sólo estaban dispuestos a emplearlos en calidad de cortesanos; como mensajeros del rey, poetas de la corte, a veces bufones, pero casi siempre como payasos.

De este modo, el descompromiso se convirtió en la tendencia más

marcada de la época, aunque su carácter irrevocable, su propósito y su duración fueran objeto de disputas. Las posiciones polares entre las que se situaron todas las otras actitudes han sido enunciadas y localizadas perceptivamente a partir de la famosa correspondencia entre Strauss y Kojève. Ambos corresponsales coincidían en que no se podía buscar la verdad en medio del caos y la confusión típicos de la vida cotidiana, y en que no hay una vía que comunique la experiencia mundana corriente con la verdad accesible a la investigación filosófica. Si bien Strauss insistía en que ésa es la situación adecuada y que debía seguir siendo así, y que en nombre de la verdad no se podía restablecer ni reconstruir en ninguna circunstancia el nexo entre la verdad filosófica y el mundo, Kojève sostenía que la retirada de los filósofos era temporaria, una maniobra destinada a reagrupar las tropas y a reabastecerse para volver a intentar la conquista con mayor confianza y mayor posibilidad de triunfar. Sin embargo, ninguno de los dos corresponsales albergaba demasiada esperanza de que los poderes existentes pudieran usarse para promover la causa de la verdad y establecer su dominio. Ambos aceptaban —aun cuando no lo expresaran abiertamente— que era mejor que la filosofía no tuviera trato con esos poderes y que si debía tratar con ellos, mejor que lo hiciera exclusivamente en el papel de fiscal o en el de juez.

El concepto de “ideología” del siglo XX nació de esas preocupaciones. Proporcionó una manera de dar cuenta del creciente abismo que se abría entre las esperanzas de la Ilustración y la marea de irracionalidad que amenazaba con cubrir a un mundo cada vez más fragmentado social y políticamente; además, proponía otra legitimación para el nuevo rol reclamado por la elite ilustrada. El nuevo concepto de ideología, adecuado para cumplir ambos propósitos, fue forjado por Karl Mannheim.

LA REALIDAD ESENCIALMENTE IMPUGNADA

El concepto de “ideología” de Mannheim fue influido por la idea de “falsa conciencia”, elaborada dentro de la tradición marxista por Georg Lukács para dar cuenta de la asombrosa (y frustrante) reticencia de las clases trabajadoras occidentales a respaldar la causa del socialismo, que, según la visión marxista del progreso, era la expresión racional de los intereses de esas clases trabajadoras y también era la mejor implementación del proyecto de una sociedad racionalmente organizada. Siguiendo la visión racional de Kant, se esperaba que el matrimonio entre la clase trabajadora y el socialismo se produjera de manera natural. Sin embargo, según Lukács, quien se inspiraba en la lectura de la teoría de Lenin y en la práctica de la vanguardia revolucionaria, la aprehensión de la verdad no era en absoluto un proceso natural guiado por la facultad de raciocinio, universal y demasiado humana. Sin la ayuda de científicos sociales capaces de alzar la mirada por encima del nivel de la estrecha experiencia cotidiana accesible a los trabajadores, individual o colectivamente, la conciencia de esos trabajadores seguiría siendo el reflejo de la distorsionada y falsa realidad del capitalismo, que niega o disfraza la verdadera situación, y cuanto más racional (en el sentido legitimado, del mercado) fuera su comportamiento, tanto más profundamente se hundirían en la ilusión reinante.

Mannheim amplió las hipótesis de Lukács convirtiéndolas en un principio universal. (Para ser más preciso, “generalizó” la teoría cognitiva de Lukács, centrada en la clase, glosando la distinción lukacsiana entre “falsa” conciencia y conciencia “trágica”.) Cada grupo de la sociedad, distinguido y separado por la particularidad de su perspectiva cognitiva —determinada por su posición de clase, su pertenencia nacional o su práctica profesional—, está confinado dentro de una realidad parcial que impide ver la totalidad. Al

reflexionar racionalmente acerca de la realidad trunca a la que pueden acceder por medio de su experiencia, todos los grupos tienden a producir, desde sus propias perspectivas cognitivas, sus propias distorsiones particulares de la verdad "objetiva" (es decir, la verdad universal pero invisible para todos).

A ese conocimiento distorsionado, concebido dentro de una perspectiva cognitiva limitada, Mannheim le dio el nombre de "ideología" (estableciendo un paralelo semántico con la distinción que Lukács había hecho entre "clase de conciencia" y "conciencia de clase"). El drama se representaba en el teatro de la cognición, donde la ideología se alzaba frente a la verdad como su peor enemiga. Como la diferencia entre verdad y distorsión o falsedad corría paralelamente a la diferencia entre totalidad y parcialidad, la verdad ha sido identificada, por definición, con la no pertenencia y el no compromiso: lo no ideológico puede ser solamente un conocimiento aislado, no ligado a ninguno de los puntos de vista cognitivos socialmente diferenciados. El verdadero conocimiento de la realidad social debe ser un conocimiento imparcial y antiparticular y, por lo tanto, sólo puede ser el trabajo de una categoría de gente capaz de ponerse en cualquiera de las posiciones cognitivas, precisamente por no pertenecer a ninguna clase, grupo nacional o religioso en particular; de un grupo cuyos miembros han salido de todos los otros grupos, por lo cual no están confinados ni deben lealtad a ninguno; de una categoría que encarna el desafío a toda particularidad por estar al margen de todos los grupos establecidos y que puede verlos a todos con cierta distancia, lo que la torna capaz de examinar todas las creencias concebidas desde diversas perspectivas cognitivas y poner en evidencia el carácter parcial, limitado y relativo de cada una de ellas. Esa gente, según Mannheim, eran los miembros de la intelligentsia, quienes, gracias a su soi-disant extraterritorialidad social y a sus orígenes variados, estaban llamados a desempeñar el rol de crítico colectivo imparcial de las prácticas políticas basadas en distorsiones ideológicas, pero también el rol de promotores de la política científica, fundada en la verdad objetiva, no relativa. El instrumento que posibilitaría el adecuado desempeño de ambos roles era la sociología del conocimiento: la sistemática exposición del vínculo existente entre

las ideologías y los grupos de interés y de privilegio socialmente determinados.

A pesar de su aparente inversión del significado original, la versión de ideología de Mannheim está totalmente inmersa en el discurso de poder posterior a la Ilustración. Al igual que sus predecesoras, gira en torno del vínculo entre conocimiento y poder o, más precisamente, en torno de la prerrogativa legislativa de los productores y portadores del conocimiento. Sin embargo, la unidad de intereses y objetivos entre estos últimos y los poseedores del poder político ya no se da por supuesta y, por lo tanto, los hombres ilustrados dejan de ser servidores y consejeros de los poderosos para convertirse en sus perros guardianes y críticos.

Fue en realidad el "concepto positivo de la ideología", una invención relativamente reciente que ganó terreno durante las últimas dos décadas, el que propuso una desviación radical del programa de la Ilustración, que propugnaba fundar el verdadero conocimiento en la universalidad de la condición humana. Los ítems de la agenda intelectual en vigencia desde el principio de la época moderna se han ido borrando uno a uno, y los signos de evaluación, inalterados desde la época de la Ilustración, han sido invertidos. El "concepto positivo de ideología" es responsable de estos cambios de fondo.

En su versión "positiva" actual, la ideología es la precondición indispensable de todo conocimiento, incluido el conocimiento científico (es decir, el conocimiento fundado y respaldado por la comunidad científica). Se les ha dado el nombre de "ideología" a los marcos cognitivos que permiten que diversas zonas de la experiencia humana ocupen un lugar y cobren una forma dentro de una estructura reconocible y significativa. Estos marcos son condiciones del conocimiento, pero no forman parte de él; rara vez se reflexiona sobre ellos, o se les enuncia o se les analiza con mirada objetiva, "desde afuera". Podríamos decir que esos marcos

cognitivos funcionan esencialmente como recursos para "monitorear", "tamizar" y "detener"; contienen el indetenible flujo de sensaciones, admitiendo las que encajan en la estructura enmarcada y descartando el resto. De igual modo, preservan la percepción estructurada de la realidad vivida en medio del velocísimo bombardeo de información que amenaza con hacer estallar todas las estructuras y aniquilar todos los significados.

Según el discurso favorito de la actualidad, tener un marco cognitivo es tan universal como tener un lenguaje; y no obstante, al igual que en el caso de las lenguas, el hecho de tener un marco cognitivo sirve simultáneamente para unir y para dividir a la especie humana. Todos los humanos poseen un marco cognitivo, pero los diferentes humanos poseen marcos diferentes. Los diálogos y contactos entre humanos son, por lo tanto, procesos de constante (y de hecho, infinita) traducción: entre lenguajes y entre marcos cognitivos. El "concepto positivo de ideología" se funda, en última instancia, en la analogía lingüística. Y así como la existencia de diversos lenguajes no implica un detrimento de la condición humana ni un impedimento para la cohabitación humana, la pluralidad de ideologías —de marcos de conocimiento prerreflexivos— es un atributo del mundo humano con el que podemos convivir, y posiblemente para siempre.

La ideología en su encarnación "positiva" es semejante a la idea kantiana de las condiciones trascendentes del lenguaje, es decir, la idea de que si los sujetos sapientes no estuvieran armados de antemano de la capacidad de ordenar las sensaciones, no se llevaría a cabo ninguna clase de cognición. La diferencia con la idea de Kant es, por supuesto, la que existe entre una universalidad extraterritorial y extratemporal y una particularidad históricamente determinada. Las condiciones trascendentes de la cognición han descendido varios peldaños por debajo del nivel de especie (la de sujetos omnisapientes) donde Kant la había situado.

Sin embargo, ese desplazamiento es fundante. Al incluir a la ideología, “las condiciones trascendentes del conocimiento” ya no están limitadas a ideas tan generales como el tiempo, el espacio o la causalidad, sin las cuales no se puede articular ningún fenómeno. Por el contrario, incluyen las ideas que producen imágenes diferentes y diversas. En la versión kantiana, las condiciones trascendentes son las que unen a los sujetos cognitivos y las que, en consecuencia, sirven como bases del conocimiento unificado y de la especie humana unificada y, por lo tanto, como concreción de las esperanzas universalistas de la Ilustración. Los marcos cognitivos son, a la inversa, divisivos. En la noción positiva de ideología se incluye, como factor constitutivo, la permanente e irreversible diferenciación y diversificación del conocimiento y, por ende, también de los mundos vividos, del mismo modo que la perspectiva de universalidad era factor constitutivo de la idea kantiana de las condiciones trascendentes de todo conocimiento.

En otras palabras, la noción positiva de ideología convierte en virtud el rasgo de la cognición que Mannheim veía como un vicio. No sólo señala la reconciliación con la pluralidad de visiones del mundo, ahora consideradas incurables y de hecho indispensables, sino que proclama la nueva actitud desinteresada y neutral de la clase ilustrada, así como su intención de renunciar a su proyecto anterior: el de rectificar la confusión de lenguas posbabélicas, proselitizar, corregir y homogeneizar todo aquello que ha sido penosa e indebidamente dividido y conflictuado.

¿Qué clase de experiencia colectiva de los intelectuales aparece reflejada en esa idea “positiva” de la ideología? ¿Y qué clase de estrategia intelectual implica?

Un rasgo fundamental del mundo contemporáneo es la tensión existente entre dos tendencias estrechamente relacionadas pero en apariencia contradictorias: la de la globalización y la de la localización. El íntimo nexo entre ellas ha sido adecuadamente

captado en el término creado por Roland Robertson, "glocalización": las dos tendencias emanan de la misma raíz y sólo son concebibles y comprensibles si se las reúne.

Entre otras cosas, "globalización" alude a la progresiva separación del poder y la política. Tal como señala Manuel Castells en su reciente y monumental obra en tres volúmenes, dedicada al estudio de la "sociedad de la información", el capital, y particularmente el capital financiero, "fluye", ya no más limitado por las restricciones de espacio y distancia, mientras la política sigue siendo, como antes, local y territorial. Ese "flujo" está cada vez más fuera del alcance de las instituciones políticas. El espacio físico y geográfico sigue siendo el hogar de la política, mientras que el capital y la información habitan el ciberespacio, donde se neutraliza o se cancela el espacio físico.

Es probable que a ese espacio se refiriera Paul Virilio cuando escribió que, si bien la declaración del fin de la historia enunciada por Francis Fukuyama resulta prematura, sí se podía hablar con seguridad del fin de la geografía. El espacio es el sedimento de tiempo necesario para franquear ese espacio, y cuando la velocidad de los movimientos de información y capital iguala a la de una señal electrónica, las distancias se franquean casi instantáneamente y el espacio pierde su "materialidad", su capacidad de lentificar, detener o restringir el movimiento, cualidades que, normalmente, se consideran rasgos distintivos de la realidad.

La "localización" se devalúa en este proceso. El capital es extraterritorial y ya no está restringido por fronteras estatales ni por el costo prohibitivo de los viajes. Lo mismo ocurre con la información, tal como lo demuestra el hecho simbólico de que existen las mismas tarifas "locales" para todos los usuarios de cualquier información WWW (World Wide Web), ya proceda de la casa de al lado o de las antípodas. En ambos aspectos, la localidad, con la inmediatez de su comunicación cara a cara, pierde sus

privilegios; ya no implica ninguna ventaja por encima de los lugares remotos, no más sujetos a las desventajas de los altos costos de traslado y de la lentitud de la comunicación indirecta y mediada. Una "industria local" de información no puede competir con los flujos informáticos del ciberespacio. La localidad es velozmente expropiada del que fuera su formidable "poder cohesivo". Pierde significación como sede de una economía o cultura autónoma y autosuficiente.

Es ésta una situación radicalmente distinta de la anterior época del hardware, cuando el poder y el conocimiento, al igual que sus objetos, eran esencialmente "locales" y adheridos a la tierra. La industria masiva confinada a las fábricas, el ejército confinado a las barracas y la educación confinada a las escuelas mantenían en el mismo lugar tanto a quienes manejaban el poder como a sus súbditos, reuniéndolos cara a cara. El poder y el conocimiento, el capital y la información tenían iguales raíces, dependían del espacio y estaban tan limitados por el tiempo como las fuerzas laborales y militares, y el pueblo al que instruían, vigilaban y supervisaban. El capital, encerrado en las pesadas maquinarias y entre las gruesas paredes de las fábricas, así como en los mercados locales de trabajo y de productos, estrechamente protegidos, no tenía más libertad de movimiento que los obreros o los militares. Para bien o para mal, el capital estaba forzado a quedarse donde estaba, y lo que ocurriera allí era para los inversores, para los propietarios y para todo el resto de los residentes una cuestión de éxito o de fracaso, e incluso de vida o muerte.

Lo mismo ocurría en el caso de los poseedores y custodios del conocimiento y los valores. En la etapa del hardware de la Edad Moderna, el orden racional que los intelectuales debían aportar para construir el mundo y con el que debían cumplir en su trabajo cotidiano debía estar y estaba "orientado localmente". El Estado territorial, una entidad política, y la nación, una entidad cultural, convergían y coincidían: ambos conceptos tendían a hacerse sinónimos. La tarea de construir el nuevo orden político era igual a la de construir la nación; las cruzadas culturales, como la

sustitución de los diversos dialectos por una lengua unificada, y el remplazo de las costumbres y fiestas locales por un calendario nacional de feriados y vacaciones públicas fueron sus vehículos más importantes. En todos los aspectos prácticos, los proyectos de ciudadanía y de nacionalidad se fundieron en uno solo, aun cuando se teorizaran separadamente y se confiaran a diferentes sectores de la elite del poder.

Por todos estos motivos, fue una época de compromiso entre la elite del poder y el pueblo. Las principales preocupaciones de los gobernantes políticos eran equilibrar los presupuestos, abastecer las defensas colectivas, infundir obediencia a las leyes universales y a la seguridad colectiva del bienestar individual, asegurar la integridad de los capitales y las fuerzas laborales locales; y esas preocupaciones sólo tenían sentido si las elites económicas e ilustradas eran tan territoriales como el poder político del Estado y, al igual que este último, se dedicaban a comprometer a la población del territorio con la soberanía de ese Estado. El compromiso de la elite económica era rearticular el disperso grupo de adultos capaces de trabajar en una fuerza laboral industrial; el compromiso de la elite ilustrada era rearmar la heterogénea variedad de "localismos" para conformar el cuerpo culturalmente unificado de una nación con una historia compartida, una tradición y enemigos reconocidos. Lo que para la elite económica y sus patrocinadores políticos era legislación y administración, para la clase ilustrada era ideología y adoctrinamiento ideológico. En ambos casos, cada parte se constituía a partir de su compromiso con la otra. El capital era territorial en tanto pudiera constituirse y reproducirse como empleador de la fuerza laboral local. Y las clases ilustradas —la intelligentsia de Mannheim o, al menos, la vanguardia "intelectual"— se constituían a través de la relación educativa que entablaban con "el pueblo".

En este momento presenciamos el fin, o en todo caso la agonía terminal, de ese compromiso. Estamos entrando en una era "poscompromiso". Tanto el capital como el conocimiento se han independizado del confinamiento local. La localización geográfica

de sus poseedores importa poco cuando 99% de las transacciones financieras ventajosas ya no está limitado al movimiento de bienes materiales y cuando la circulación de información se limita a la red ciberespacial. Los poseedores de poder económico y cultural no están espacialmente confinados; han cortado las ligaduras que los unían al "pueblo" en general, que sigue siendo tan local como en la fase industrial de la construción de las naciones, a principios de la Edad Moderna. Los poseedores del poder ocupan el ciberespacio, separados del resto de la población: respecto a esa población, se han vuelto genuinamente extraterritoriales. Los locales no desempeñan ningún rol en la autoconstitución y en la autorreproducción de las elites, y si a algún local se le asigna temporariamente ese rol, de todos modos ya no es indispensable ni irremplazable. No es raro que en la actualidad no suela aparecer el concepto del "pueblo" en el discurso intelectual. El último refugio del concepto "pueblo" es la retórica de la política, la última faceta "local" del poder moderno.

A la luz de las últimas tendencias, podríamos preguntarnos, con cierto fundamento, si el compromiso mutuo entre elites y poblaciones locales no fue tan sólo un episodio histórico relativamente breve.

EL MUNDO DEJA DE SER ESENCIALMENTE IMPUGNADO

Los operadores de capital de nuestro tiempo se asemejan notablemente a los “terratenientes ausentes” de la era premoderna. El nexo con las localidades de donde extraen el superávit de la producción es todavía más tenue que el vínculo de los propietarios ausentes con sus distantes posesiones.

Aun cuando estaban físicamente ausentes, y en lo social o cultural no formaban parte de su localidad, los terratenientes de antaño eran, de todos modos, terratenientes y, por lo tanto, debían preocuparse por preservar la capacidad de sus tierras para producir riqueza, si es que querían evitar la desaparición de su fuente de riqueza y poder. En el caso de los terratenientes ausentes de la época premoderna, el poder implicaba obligación —por diluida que fuera—, y la explotación iba de la mano con alguna forma —por débil y aparente que fuera— de solidaridad con la situación de los explotados. Pero ese caso ya no se da; al menos, no llega a darse, y la presión combinada de los todopoderosos mercados financieros globales, la bolsa de acciones y los bancos se ocupa de que así sea.

El poder del capital se desmaterializa cada vez más, se torna cada vez más “irreal” a juicio del sentido que tiene la realidad para las personas que no son miembros de la elite global ni tienen oportunidad de integrarla. La nueva capacidad de eludir, elidir y escapar ha sustituido al compromiso de vigilar-supervisar-entrenar como primera característica y derecho del poder. Esa capacidad ha tornado redundante cualquier compromiso… por benigna o por cruel que pudiera haber sido la forma que el compromiso revistiera. Y, especialmente, la capacidad de eludir ha vuelto inútil el panóptico, esa antigua forma de compromiso por medio de la vigilancia, la disciplina y el entrenamiento. Los costos del tipo de

control panóptico son considerados ahora innecesarios e injustificados, y se inscriben en la columna de las pérdidas no racionales, que deben evitarse o, mejor aún, eliminarse. El sinóptico —un panóptico del tipo "hágalo-usted-mismo", que incita a muchos a observar a unos pocos, en vez de contratar a unos pocos para que observen a muchos— ha demostrado ser un instrumento de control mucho más eficaz y económico. Los restos del antiguo panóptico que aún funcionan no sirven para entrenar y convertir espiritualmente a las masas, sino para mantener en su lugar a los sectores de las masas que no deben seguir a la elite ni imitar su nuevo gusto por la movilidad.

Las clases ilustradas de nuestro tiempo, los productores y poseedores de conocimiento, también se parecen a sus contrapartes premodernas, en la época en que estas últimas se encontraban seguramente aisladas de la gente simple gracias a los impenetrables muros de la fortaleza del latín. De hecho, el ciberespacio es, en muchos aspectos, el equivalente actual del latín medieval. Vuelve extraterritoriales a los miembros de las clases ilustradas y los pone fuera del alcance de la gente que está próxima en el espacio físico, lo que les permite dedicarse a colocar los cimientos tecnológicos de otro universo, virtual, que únicamente acercará entre sí a los miembros de la misma clase. En su calidad de hombres y de mujeres ilustrados, los miembros de las clases ilustradas habitan el ciberespacio, donde las distancias se miden con otra vara que la que se usa para medir el espacio geográfico: en el ciberespacio, los caminos se tienden independientemente de las rutas transitadas por los demás, y las señales camineras y los hitos están dispuestos sin relación con la cartografía y la topografía tradicionales.

Además de cualquier otra cosa, la ideología fue una declaración de intención de sus predicadores: la intención de comprometerse con la sociedad a la que ellos pertenecían y a la que querían pertenecer. También fue la expresión de su disposición a asumir o compartir la responsabilidad por esa sociedad. Y finalmente, aunque no menos importante, fue el signo del descontento con el mundo tal como era en ese momento, de una actitud crítica respecto al estado de las

cosas y del impulso de mejorar ese estado o de transformarlo completamente. Todas las ideologías, incluso las más conservadoras, eran filosas hojas apuntadas hacia la realidad de la época: eran herejías aun cuando se disfrazaran de ortodoxias, y extraían su fuerza de algunos ideales noch-nicht-geworden. En suma, la razón fundamental del esfuerzo por tramar la urdimbre de la ideología se originó en la percepción de que la realidad social no era como debía ser, que había que hacer algo para corregirla y que lo que se hiciera debía hacerse de manera sistemática y coherente. Todas las ideologías nacieron de la no aceptación del statu quo y, sobre todo, del descreimiento en la capacidad de autorrectificación de la realidad. Todas las ideologías nacieron como proyectos que debían ser activa y concertadamente implementados, incluso cuando proyectaran el futuro (que atisbaban) en el pasado (que imaginaban) y describieran la novedad como un retorno y la reforma como una restauración.

La ausencia de esa clase de proyectos da fundamento al diagnóstico que asegura la declinación de las ideologías. Tal vez la época de las ideologías aún no haya terminado, quizá la agonía aún no sea terminal, pero, sin duda alguna, el estado en que se hallan actualmente ha cambiado su aspecto hasta volverlas irreconocibles. Una ideología sin proyecto —algún proyecto que, por ser un proyecto y un plan de acción, conciba un futuro distinto del presente— es un oxímoron, una contradicción de términos.

La “ideología” que fracasa en la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx (“hasta ahora los ideólogos se han limitado a interpretar el mundo; ahora se trata de transformarlo”) puede agruparse junto a sus predecesoras modernas solamente a expensas de perder de vista los rasgos decisivos, constitutivos de la razón ideológica. Pero más que eso está en juego. La visión de mundo difundida, deliberadamente o por omisión, por medio de los mensajes que actualmente nos llegan desde los recintos de la elite ilustrada, plantea un tiempo despojado de dimensión histórica: un tiempo chato, o un tiempo circular, constantemente reciclado, un tiempo con muchas idas y venidas pero sin cambios de posición, un tiempo

de “más de lo mismo”, un tiempo de plus ça change, plus c’est la même chose. No es meramente un mensaje que ha perdido el sentido de su propia historicidad, sino que es un mensaje que le niega historia al mundo.

Cornelius Castoriadis, en una de sus últimas entrevistas, afirmó que el problema de nuestra civilización es que ha dejado de cuestionarse a sí misma. De hecho, podemos decir que la proclamación del fin de “las grandes narraciones” (o, en el caso de Richard Rorty, la cancelación de la “política del movimiento” —que solía analizar cada paso en función de acortar la distancia que nos separaba de un estado de cosas ideal— para beneficio de la resolución de los problemas inmediatos, que es el principio de resolver un tema por vez propugnado por la “política de campaña”) anuncia el descompromiso de las clases ilustradas, la gran negación de la vocación intelectual moderna.

Existen dos maneras aparentemente opuestas, pero en realidad convergentes, en las que las clases ilustradas tienden a lavarse las manos de ese cuestionamiento de la sociedad que fue anteriormente su rasgo definitorio.

El “concepto positivo” de ideología es una de esas maneras. Si todo conocimiento es ideológico, si sólo se puede confrontar la ideología desde la perspectiva de otra ideología, si il n’y a pas hors d’idéologie, ningún parámetro externo para medir y comparar la validez de las diferentes ideologías, entonces ya no existe ningún “problema de ideología”, nada que los estudiosos de la ideología puedan hacer salvo describirlas sine ira et studio. Sobre todo, no es necesario adoptar ninguna posición. Como no hay modo de establecer la superioridad de una visión del mundo respecto a otras, la única estrategia posible es tomarlas tal como se presentan y seguir adelante admitiendo de plano toda esa enorme e irreductible variedad. Si no se admite ninguna crítica de la ideología, la tarea de reflexión social termina con el señalamiento de que en todo hay

ideología y de que todo es ideológico. La idea de un compromiso activo con la sociedad pierde su justificación y su urgencia.

Irónicamente, enfoques ostensiblemente opuestos conducen a las mismas conclusiones prácticas. Otra teoría, que nunca estuvo ausente del discurso moderno, pero que ahora está ganando fuerza, es que la existencia de la ideología es característica de una sociedad que aún no se ha modernizado plenamente; la ideología es una variedad de conocimiento retrógrada y perjudicial. Si persiste, sólo se debe a la ignorancia o a la insidiosa conspiración de algunos autodesignados reformadores de la realidad. En ocasión de su ingreso en la Academia Francesa, Jean-François Revel definió la ideología como "una construcción a priori, elaborada a pesar de los hechos y las leyes y con desprecio hacia ellos; es simultáneamente contraria a la ciencia y la filosofía, a la religión y la moral" (consignado en Le Monde, 12 de junio de 1998). No se nos explica por qué la ciencia, la filosofía, la religión y la moral cierran filas presentándose como defensoras de los hechos y de las leyes. Pero resulta creíble suponer que, en ese ejército, el rol de comandante está atribuido a la ciencia que, tal como lo señala Revel, prueba sus afirmaciones en la realidad (a diferencia de la ideología que, tal como Revel no dice, prueba la realidad en sus afirmaciones). Revel espera que la ciencia acabe por remplazar a la ideología. Cuando eso ocurra, se cumplirá la predicción de Castoriadis: la sociedad dejará de cuestionarse a sí misma.

El anuncio del "fin de las ideologías" por parte de los observadores sociales es una declaración de intención más que una descripción de las cosas como son: basta de criticar la manera en que se hacen las cosas, basta de juzgar o censurar al mundo confrontando su estado actual con la alternativa de una sociedad mejor. Toda teoría y toda práctica políticas serán, de ahora en más, fragmentadas, desreguladas, autorreferentes, singulares y episódicas como lo es la vida posmoderna.

Sin embargo, suele alegarse que la apoteosis neoliberal de grandes resultados económicos, productividad y competitividad, con su culto al triunfador y su promoción del cinismo ético, es el equivalente actual de las grandes ideologías de antaño. Y, lo que es más, que se trata de una ideología más próxima a la hegemonía absoluta que cualquiera de sus predecesoras. Hay mucho para decir a favor de este enfoque. La semejanza entre la perspectiva neoliberal y una típica ideología "clásica" es que ambas sirven como marcos a priori de todos los futuros discursos, separando lo importante de lo que pasa inadvertido, otorgando o negando relevancia, determinando la lógica del razonamiento y la evaluación de los resultados. Sin embargo, lo que diferencia de manera tajante la visión del mundo neoliberal de todas las otras ideologías —de hecho, la califica como un fenómeno de otra clase— es precisamente la ausencia de cuestionamiento, su entrega a lo que se considera la lógica implacable e irreversible de la realidad social. La diferencia entre el discurso neoliberal y las ideologías clásicas de la modernidad es, podríamos decir, la misma diferencia que existe entre la mentalidad del plancton y la de los nadadores o los marineros.

Pierre Bourdieu (en Le Monde Diplomatique, marzo de 1998) comparó la aparente invencibilidad de la visión de mundo neoliberal con la del "discurso fuerte" de Ervin Goffman: es una clase de discurso difícil de resistir y rechazar porque tiene de su parte a todas las fuerzas terrenas más poderosas e indomeñables, que ya han preseleccionado lo "real" separándolo de lo "no realista" y han hecho el mundo tal como es. La apoteosis neoliberal del mercado confunde les choses de la logique avec la logique des choses, mientras que las grandes ideologías de la modernidad, con todas sus controversias, coincidían en un punto: que la lógica de las cosas como son desafía y contradice los dictados de la razón. La ideología contraponía la razón a la naturaleza: el discurso neoliberal impotentiza a la razón, naturalizándola.

Antonio Gramsci acuñó el término "intelectuales orgánicos" para calificar a los miembros de la clase ilustrada que se hacían cargo de

elucidar las tareas y perspectivas genuinas, putativas o propuestas de grandes sectores de la población, ayudando así a la elevación de una Klasse an sich hacia una Klasse für sich. Esa elucidación, "poner en perspectiva el estado de una clase", era tarea de la ideología; los intelectuales se volvían "orgánicos" por medio de su compromiso con la praxis ideológica. Quiero señalar que el agregado del calificativo "orgánico" al concepto de "intelectual" transforma la expresión en un pleonasmo; es precisamente el hecho de ser "orgánicos" en el sentido gramsciano lo que convierte a "los hombres y a las mujeres ilustrados" en intelectuales.

Al desarrollar la noción de ideología como un recurso destinado a cambiar el mundo, como una palanca para elevar las clases de una sociedad de clase al rango de agentes históricos autoconscientes o, más generalmente, como recurso destinado a condensar poblaciones heterónomas y heterogéneas en unidades culturales autónomas y homogéneas, los intelectuales actuaron en un rol "orgánico". Sin embargo, en ese caso actuaron como "intelectuales orgánicos" de sí mismos, elevando la clase ilustrada no sólo al estatus de Klasse für sich, sino al nivel de una clase de gente muy especial, con una peculiar vocación misionera, una suerte de metaclase, "la clase productora de clase". Cualquier noción de ideología asigna una agencia crucial e histórica a los hombres ilustrados, proclamándolos responsables del establecimiento de los valores y propósitos adecuados o correctos para las clases, los grupos étnicos, los géneros o las naciones, y responsabilizándolos también de la eficacia histórica de esos valores y propósitos. Este presupuesto crucial del concepto de ideología otorga a los intelectuales el rol de creadores de cultura, de maestros y guardianes de los valores; exige un compromiso directo con la sociedad o sus sectores elegidos y, de hecho, da sentido a la idea de "intelectuales" como hombres y mujeres ilustrados con una misión que cumplir, además de elevar a la clase ilustrada, confiriéndole la posición de autoridad que corresponde a esa vocación colectiva.

La cuestión es si la difundida teoría, tal vez la teoría dominante en la actualidad, que sostiene "el fin de las ideologías" o "el fin de las

grandes narraciones" (y, por encima de todo, "el fin de la historia") es el acto de rendición de la clase ilustrada, su retiro de la apuesta colectiva; o si, por el contrario, puede ser considerada como una versión actualizada de la estrategia "autoorgánica" y, por lo tanto, de esa ideología que le da justificación y raison d' être.

Aparentemente, la clase ilustrada de la época moderna tardía o posmoderna sólo asume el rol intelectual orgánico para ser intelectuales orgánicos de sí mismos. La marca más conspicua del pensamiento actual de la clase ilustrada es la autorreferencia, la aguda preocupación por las condiciones de su propia actividad profesional y la postura cada vez menos comprometida que adopta hacia los otros sectores de la sociedad, el abandono de su rol "sintetizador" tradicional: su reticencia a ver en el resto de la sociedad algo más que un conjunto de individuos, junto con la tendencia a considerarlos como agentes solitarios y no colectivos. El mejor ejemplo —uno de muchos— es la "privatización" de la noción de agencia en el pensamiento social de nuestros días.

Sería ingenuo atribuir este estado de cosas a una nueva producción de la trahison des clercs y pretender resolverlo con la invocación ortodoxa del deber de comprometerse. La retirada de la agenda pública al refugio profesional no puede explicarse (por ser inexplicable) como un súbito cambio de idea o una crisis egoísta. Seguramente las causas son más profundas, arraigadas en las también profundas transformaciones en la manera en que se distribuye y se ejerce el poder en la sociedad posmoderna, en la capacidad de actuar —y de actuar eficazmente— que éste conlleva y en la manera en que se reproducen las condiciones de la vida social, incluso para la clase ilustrada.

Al analizar las causas del rápido debilitamiento de los vínculos entre las preocupaciones de la clase ilustrada y las preocupaciones de la agenda pública, Geoff Sharp ha señalado recientemente (en Arena Journal, 10, 1998) "el aislamiento del 'discurso' teórico

social del lenguaje de la vida cotidiana". Este aislamiento no es simplemente consecuencia de una elección contingente, ni un defecto de carácter. Se produce tras un cambio radical de la distribución de los recursos intelectuales y de la manera en que se lleva a cabo el trabajo intelectual. En mis propios términos, podríamos decir que ese aislamiento tal vez sea la única forma que puede adoptar la ideología autorreferencial de los intelectuales para que éstos sigan siendo, en condiciones posmodernas, "intelectuales orgánicos" de sí mismos, tal como lo fueron durante toda la era moderna; aunque, simultáneamente, esta forma exige que los miembros de la clase ilustrada dejen de ser "intelectuales orgánicos" del resto.

El punto más general, dice Sharp,

es que la práctica intelectual depende radicalmente de la mediación tecnológica para constituirse en una forma de vida. La acción mediada es su marca de excelencia […] Lo mismo se aplica a la mediación de la que se apropian las tecnociencias, convirtiéndola en objeto de estudio: es decir, a través de una maquinaria intermediaria que permite que ese objeto sea representado y entendido de una manera que no sería factible conocer más directamente. Por último, la mediación hace posible a todas las expresiones de la práctica intelectual constituir sus objetos de modo más abstracto, es decir, constituirlos en categorías diferentes y más inclusivas que lo que permiten las relaciones de mutua presencia.

Quiero agregar que, a pesar de toda esa inclusividad, las categorías en cuestión no incluyen a todos los seres humanos tal como se presentan y actúan en su vida cotidiana. Por el contrario, al generalizar aspectos abstractos de los agentes humanos, pars pro toto, estas categorías fragmentan y dividen en vez de "integrar", obstaculizando así la consecución de esa totalidad por la que la vida humana sigue luchando. Sea como fuere, señalemos, junto con Sharp, "la manera, sin precedentes, en la que las prácticas

relacionadas con lo intelectual están reconstituyendo el mundo de la posmodernidad a su propia imagen: una manera mediada, abstracta e instrumentada a través del archivo de textos".

La WWW habitada por la clase ilustrada, a la que procesa y donde es procesada, deja fuera al Lebenswelt (el mundo vivido); sólo admite partes de ese mundo cuando están fragmentadas y listas para ser procesadas, y las devuelve al mundo exterior debidamente recicladas, bajo una forma abstracta. El ciberespacio, sede de la práctica intelectual posmoderna, se alimenta de la fragmentación y promueve fragmentación, ya que es a la vez su producto y su principal causa efficiens.

El ascenso de la ideología en el momento de oro de la modernidad fue, evidentemente, una bendición dudosa. Pero también lo es su desaparición. Más sabios a posteriori, ahora conocemos el costo humano que implica tanto encerrar la sociedad en rígidos marcos ideológicos como caer en la tentación de unir esquemas ideológicos al fervor de los poderes ejecutivos… y preferimos evaluarlos cuidadosamente antes de aceptar nuevos compromisos. Pero todavía debemos conocer el costo de vivir sin alternativas, sin indicadores ni varas de medir, el costo de "dejar que las cosas sigan", declarando que las consecuencias son tan inevitables como imprevisibles. La visión de Ulrich Beck de la Risikogesellschaft es un atisbo de esa vida: vivir de una crisis en otra, intentando enfrentar los problemas conocidos sólo para provocar una cantidad desconocida de problemas desconocidos, centrándonos en el manejo del orden local mientras perdemos de vista su relación con el caos global. Es demasiado pronto para celebrar el fin de "las grandes narraciones", así como es innecesario, y tal vez incluso poco ético, a la luz de la experiencia moderna, lamentar que ya no existan.

EXCURSO II:

TRADICIÓN Y AUTONOMÍA EN EL MUNDO POSMODERNO

SE HABLA de tradición —ese “mensaje del pasado”— cuando ya no se puede decir con certeza qué transmite ese mensaje o cómo leerlo, cuando existen tantos lectores deseosos de interpretarlo que es fácil confundirse y la cacofonía de voces impide distinguir la melodía. El concepto de tradición es paradójico, ya que se refiere a una cosa a la vez que inevitablemente predice otra: niega, en la práctica, aquello sobre lo que nos alerta en la teoría. Nos empuja a creer que el pasado condiciona nuestro presente; sin embargo, predice (e impulsa) nuestros esfuerzos presentes y futuros por construir un “pasado” con el que necesitamos o deseamos estar comprometidos.

“Tradición” no es sinónimo de “costumbre” o “hábito”, aunque en general se tienda a confundirlos. De hecho, “tradición” significa exactamente lo contrario de “costumbre” y “hábito”. El hábito y la costumbre son comportamientos impensados e irreflexivos, que no necesitan explicación o excusa y que, cuando son forzados a justificarse, rara vez logran hacerlo. El desconcierto que produce esta falta de justificación puede incluso ser paralizante, como en el caso del ciempiés del famoso relato de Rudyard Kipling que, tras ser adulado por un parásito por su exquisita habilidad para recordar cuál de sus cientos de patas mover primero y cuál después, nunca más pudo dar un solo paso. Por lo general, no nos comportamos de determinada manera porque creemos que ese comportamiento es bueno y otro diferente es malo. De hecho, tenemos hábitos en tanto y en cuanto no podemos imaginar, y menos aún considerar, modos alternativos de actuar.

La “tradición”, por el contrario, se refiere a un estado de elección: el concepto nació para dar nombre a una tarea. El “asunto” de la “tradición” es traído a colación siempre que es necesario elegir un modo de actuar entre muchos otros posibles, factibles y plausibles, conocidos o vislumbrados. “Tradición” implica pensar, razonar, justificar, y ante todo y sobre todo, elegir.

Eric Hobsbawm introdujo en nuestro vocabulario el concepto de “tradición inventada”: los aspirantes a líderes políticos de las comunidades todavía no conformadas inventaron un pasado común que mantiene unida a la comunidad y la obliga a seguir unida. Esos líderes esgrimieron argumentos del pasado para condicionar el futuro, y el hecho de que no hubiera un pasado del que extraer argumentos válidos no les resultó un obstáculo. Después de todo, lo que importa es el presente común y el futuro común. Un pasado común es importante sólo en la medida en que logra dar forma a ese presente y a ese futuro y hace más fácil mantener el rumbo. Así, la “invención” marca únicamente el origen de las tradiciones elegidas. En cierto sentido toda tradición y hasta cierto punto todas las tradiciones que coexisten en nuestra clase de sociedad deben ser inventadas y sólo pueden ser inventadas.

Vivimos, como manifiesta Anthony Giddens, en una “sociedad postradicional”.[1] Pero esa aguda afirmación no debe hacernos inferir que la tradición haya perdido su autoridad o nuestro respeto, o que nuestra necesidad de “herencia” y de “memoria histórica” hayan mermado o se hayan agotado, ni tampoco que se haya erosionado nuestra creencia de que lo viejo es bueno y merecedor de veneración por el simple hecho de ser viejo. Sin embargo, esas explicaciones aparecen frecuentemente en las descripciones que consideran que la modernidad es un estilo de vida que se opone sistemáticamente a todo lo antiguo, que toma lo “viejo”, lo “anticuado” y lo “obsoleto” como sinónimos y que se niega a aceptar que la longevidad confiere autoridad por derecho propio. La idea de “sociedad postradicional” no implica que la tradición haya pasado de moda, sino que existe un exceso de tradiciones: el exceso de lecturas del pasado compitiendo por ser aceptadas, la ausencia

de una lectura única de la historia capaz de inspirar una confianza mundial o generalizada. Como señala Giddens, “en un sentido esencial, una vez roto su lazo con la tradición, todo el aparato institucional de la modernidad depende de mecanismos de confianza potencialmente volátiles”. Yo modificaría levemente esta secuencia: los volátiles no son tanto los mecanismos de atribución de la confianza sino la confianza misma, y no hay mecanismos en ciernes que puedan revertir este proceso porque existen demasiadas tradiciones compitiendo entre sí como para que alguna de ellas pueda conseguir sobre las otras una primacía segura y duradera y arrogarse autoridad suprema. O, por decirlo de otra manera, la “errancia” de la confianza, que debilita la cohesión que cualquier tradición puede lograr en la sociedad contemporánea, está íntimamente ligada al carácter policéntrico de la sociedad moderna.

No se trata de que, por ser modernos, nos hayamos vuelto especialmente fastidiosos o quisquillosos, o de que hayamos desarrollado una particular afición por escoger y elegir. Más bien se trata de que, nos guste o no, estamos condenados a elegir, a seguir eligiendo, a justificar nuestras elecciones y a ser dolorosamente conscientes de que nuestro destino es elegir y dar cuenta de nuestras elecciones, ya que en un escenario policéntrico nos vemos expuestos continuamente a más de un modelo de vida buena, a más de un esquema de ideal personal, a más de un criterio de distinción entre lo que se “debe” y lo que “no se debe”, y a más de una versión plausible del mundo, pasado o presente, para poder confiar en cualquiera de estas propuestas, algo que implica el inevitable rechazo de las otras.

Cuando logramos adquirir hábitos constantes, sostenidos a lo largo del tiempo en detrimento de otros, la semejanza superficial de ese esquema de comportamiento con la conducta descripta como “observancia de la tradición” enmascara una profunda diferencia entre ambos. Los hábitos se dan únicamente en una situación sin elección, en la que la misma ausencia de alternativas viables nos impide reconsiderar nuestro comportamiento, y menos aún considerarlos una elección. Pero la “observancia de la tradición” es

resultado de una elección: la profusión de alternativas visibles y de las que ostensiblemente disponemos nos impide olvidar que nuestras prácticas son, de hecho, una elección y que pueden ser remplazadas por otras —con o sin previo aviso—, e incluso quizá por otra forma de vida.

Más por necesidad que por planificación, la nuestra es una sociedad de electores; de electores que, además, reciben una educación tendiente a hacer de esa necesidad una virtud. Los proveedores del mercado ciertamente conocen esta tendencia: han descubierto (y difícilmente olvidan) el enorme poder de seducción de la diversidad, así como la fascinación que provocan los mostradores variados y opulentos. Lo mismo ocurre con los creadores y distribuidores de toda clase de productos artísticos, que adjudican a la elección un valor en sí mismo y la ven como el aspecto de la realidad más apropiado para dar forma y contenido a la obra de arte. Y también los miembros de la floreciente profesión de consultores, que ofrecen una nueva clase de servicios, nacidos de la necesidad de elegir, y que medran en la medida en que las opciones se vuelven más profusas, apabullantes y desmoralizantes. Tal y como lo aconseja un distinguido miembro de esta profesión a todos aquellos que se sienten perdidos sin el consejo de expertos y, por lo tanto, requieren de sus servicios con entusiasmo,

comience en el momento que usted elija, observando qué es lo que puede hacer y realizando elecciones conscientes y activas cada vez que se le presente la oportunidad. De lo que hagamos con estas elecciones (y con muchas otras elecciones como éstas) dependerá no sólo el resultado del día, sino el éxito de todo lo que hagamos.[2]

Una vez que han elegido, los electores pueden adoptar un comportamiento que se asemeja sorprendentemente a las conductas compulsivas, como aquellas (erróneamente) imputadas a las personas presas de la tradición. Una vez más, la semejanza es superficial y engañosa. Según la acertada expresión de Giddens, la

compulsión es confianza congelada, pero en una sociedad de electores, toda confianza se descongela con facilidad y, aun estando congelada, tiene la "fecha de vencimiento" escrita en su envoltorio. En una sociedad de electores, la única compulsión que queda, la única forma de comportamiento que es ajeno y ciego a toda otra opción, es la compulsión a elegir. Todas las demás cuasicompulsiones, como sugiere Giddens, son más bien adicciones.

La adicción es exactamente lo opuesto a una concesión estable y permanente de confianza y no hay nada de "confiable" en ella: por su propia naturaleza, la adicción es voluble y claudicante, está insegura e insatisfecha de sí misma, necesita ser reafirmada en forma constante y se siente, abierta o encubiertamente, llena de vergüenza y remordimiento. La adicción, dice Giddens (citando a A. W. Schaeff), "es todo aquello acerca de lo que debemos mentir". Por su condición, la adicción es "lo opuesto a la integridad que la tradición solía proporcionar y que también presupone toda forma de confianza". La adicción no es aquello que me han obligado a hacer, sino aquello que he elegido estar obligado a hacer; la conciencia de esta elección y la conciencia de la responsabilidad de lo que se ha elegido son parte de la adicción y no pueden ser extirpadas de ella. De allí la constante e incurable incertidumbre acerca de la conveniencia de la elección que se ha hecho, por más que uno quiera defenderla, sumada a la tendencia a la indignación y los reproches hacia uno mismo, los remordimientos y el arrepentimiento, todos ellos elementos evidentemente ausentes de la obediencia a la tradición…

Es así: la diferencia esencial entre la conducta compulsiva en una sociedad de consumidores-electores y la mítica "sociedad tradicional" con sus costumbres y hábitos es la diferencia entre una estrategia elegida y un destino no buscado o, simplemente, la diferencia entre la elección y la no elección.

En sentido estricto (y no en el sentido tergiversado y manipulado

para reciclarla para uso de una sociedad a la que no pertenece), la "tradición" pertenece a la sociedad heterónoma. La sociedad heterónoma, como repite hasta el cansancio Cornelius Castoriadis, es aquella que se niega a reconocer o admitir el origen humano de las leyes que ella misma insta a obedecer; una sociedad que, por esta razón, se imagina conformada y guiada por una autoridad que ella no ha creado: una autoridad proveniente de una fuerza externa. En la última entrevista concedida antes de su muerte,[3] Castoriadis señaló que las sociedades heterónomas (y esto incluye a casi todas las sociedades registradas por la historia)

incorporaron en sus instituciones una idea que sus integrantes no habían de refutar: la idea de que sus instituciones no eran una creación humana, no estaban hechas por el hombre o, por lo menos, no por hombres vivos en ese momento. Estas instituciones habían sido construidas por los espíritus, los ancestros, los héroes, los dioses; no son de factura humana.

En sentido estricto, la "tradición" implica precisamente esa cualidad institucional "estructural": el convencimiento de que no hay nada que las personas vivas puedan hacer para cambiar las instituciones que han heredado y de que si, ignorando su impotencia, intentaran trastocar su legado, ese intento les acarrearía desastres inimaginables, causados por el castigo divino o por las leyes de la naturaleza, que no admiten ni toleran ninguna violación.

El intento de pasar de una sociedad heterónoma a una autónoma (el primer paso hacia la autonomía social, librándose de su condición necesaria, aunque no suficiente) se realiza una vez que se ha admitido que las leyes de la sociedad sólo se mantienen en pie sobre la base de la voluntad de las personas que las han promulgado, y que todo lo que ha sido hecho por el hombre puede ser deshecho por él. Ese primer paso fue dado por los griegos al introducir la fórmula edoxe te boule kai to demo —"parece buena para la asamblea y para el pueblo"— que constaba en las leyes impuestas al

pueblo. Las leyes precedidas por esa fórmula instaban a la disciplina en nombre del bien común; pero por el mismo hecho de intentar justificar sus demandas, de "sentar las bases" de la disciplina exigida, también llamaban a la reflexión, a la reflexión responsable y a la responsabilidad reflexiva: miren, éstas son leyes que la mayoría de nosotros consideramos buenas, pero ¿son realmente tan buenas como pensamos? ¿Hay algo que podamos hacer para mejorarlas? La fórmula nos recuerda la elección que es fundamento de todo aquello que ha sido autorizado a gobernar nuestras conductas. Y nos recuerda también la responsabilidad de hacer una buena elección, responsabilidad a la que no podemos ser ajenos ni tampoco depositar en manos de otro poder, externo e inalcanzable.

No es de extrañar que Castoriadis insista en que una sociedad verdaderamente autónoma (no meramente una sociedad que reconoce de palabra el principio de autonomía o que no cumple su propia intención de autonomía) es una sociedad de individuos autónomos. No hay sociedad autónoma si sus integrantes no son autónomos. La sociedad únicamente puede ser autónoma —es decir, autogobernada y con capacidad de elección— si sus integrantes tienen el derecho y los recursos necesarios para elegir, y en ningún caso renuncian a ese derecho ni se lo ceden a alguien (o algo) más. Una sociedad autónoma es una sociedad que se autoconstituye; los individuos autónomos son individuos que se autoconstituyen. En ambos casos, esa autoconstitución es una cuestión de gradación, pero el grado de autoconstitución puede aumentar —social e individualmente— en ambos niveles sólo de manera simultánea.

Pero ¿qué es un "individuo autoconstituido"? Podemos decir que el primer paso hacia la autoconstitución, su condición necesaria pero no suficiente, es el reconocimiento de que el individuo no ha recibido una identidad prefabricada, sino que esa identidad es algo que los individuos deben construir por sí mismos y por lo cual deben asumir responsabilidad; en otras palabras, los individuos "no tienen una identidad", sino más bien deben enfrentarse con la larga, penosa e inacabable tarea de la identificación. A diferencia de la idea de una identidad prefabricada, el proyecto de identificación,

según las agudas palabras de Stuart Hall,

no se refiere a ese estable núcleo del yo, que se despliega de principio a fin sin ningún cambio a través de las vicisitudes de la historia; esa parte del yo que sigue siendo "igual", idéntica a sí misma a lo largo del tiempo. Tampoco […] es ese yo colectivo o verdadero que se oculta dentro de los otros "yo", más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y antecesores comunes comparte y que puede estabilizar, determinar y garantizar una inalterable "unidad" o pertenencia cultural que subyace tras todas las otras diferencias superficiales. El proyecto de identificación acepta que las identidades jamás son unificadas y que en la modernidad tardía, se encuentran cada vez más fragmentadas y fracturadas; que nunca son singulares, sino que se construyen de manera múltiple según los diferentes discursos —a veces entrecruzados o antagónicos—, prácticas y posiciones.[4]

Remplazar el presupuesto de una identidad "siempre igual" por la perspectiva de un interminable esfuerzo por lograr identificación significa, en principio, la aceptación de la falta de fundamentos externos y prefabricados del yo, y de la completa e indivisible responsabilidad del yo por elegir: "Soy lo que consiga hacer de mí mismo".

Esto no implica, por supuesto, que la elección se hace dentro de un vacío y que empieza o podría empezar en circunstancias más favorables, a partir de cero. Toda elección se lleva a cabo entre lo que se ofrece, y muy pocos individuos —o ninguno— pueden jactarse de haber logrado iniciar su autoidentificación ab nihilo. Esos individuos excepcionales son, por fuerza, poquísimos, ya que, a pesar de ser una tarea individual, la "identidad" es no obstante un fenómeno social. La identidad es aquello socialmente reconocible como identidad; está condenada a seguir siendo tan sólo un producto de la imaginación individual mientras no es comunicada a otros en términos socialmente legibles y expresada en símbolos socialmente comprensibles.

El reconocimiento de que no hay fundamentos externos o garantías de la identidad sí significa, sin embargo, que lo que se elija es fruto de una decisión individual y que siempre será un mérito del individuo o una carga sobre su conciencia. El modelo que uno elige puede haber sido establecido por otro, pero la responsabilidad de la elección es únicamente propia.

Una vez que se ha hecho ese reconocimiento, el primer paso hacia la autonomía individual, la "tradición" puede ingresar en el proyecto de identificación exclusivamente bajo la forma del tradicionalismo: la preferencia por "nuestra herencia común", por los usos y costumbres compartidos en el pasado o que creemos compartidos por una categoría de personas con las que uno desea identificarse: una categoría que sostiene que esos usos y costumbres son su legado y don colectivo. Aun cuando esa preferencia sea justificada por medio de un argumento del tipo de "lo viejo es bello" o "el verdadero yo es el yo hereditario", el solo hecho de que esos argumentos sean necesarios como alegato indica que es la decisión del individuo la que optado por esa preferencia en primer lugar. La belleza de lo viejo está en el ojo de quien contempla, y nacer dentro de una tradición siempre significa en la práctica, para un individuo autónomo o potencialmente autónomo, "nacer de nuevo". La fuerza del compromiso hace que esa preferencia supere a las otras alternativas.

De allí la segunda dimensión de la paradoja endémica de la idea de tradición. La tradición sólo ingresa a la conciencia humana introducida por el tradicionalismo; el tradicionalismo, al ser una recomendación respecto a la elección a realizar y que, por lo tanto, implica la existencia de una elección y la necesidad humana de elegir, está orgánicamente ligado a una sociedad autónoma; su presencia, de hecho, da prueba de la autonomía de la sociedad en la cual emerge. Pero el tradicionalismo es síntoma de una sociedad avergonzada de su autonomía, de una sociedad que se siente incómoda con ella y que desea abandonarla. Así como la hipocresía

es el tortuoso tributo que la mentira paga a la verdad, el tradicionalismo es el tributo oblicuo, avergonzado y forzado que la heteronomía paga a la autonomía.

EXCURSO III:

POSMODERNIDAD Y CRISIS MORAL Y CULTURAL

EN LA actualidad, poca gente recuerda que la palabra “crisis” fue acuñada para designar el momento de tomar decisiones… Etimológicamente, el término se acerca más a “criterio” —el principio que aplicamos para tomar la decisión correcta— que a la familia de palabras asociada con “desastre” o “catástrofe”, donde tendemos a situarla hoy.

Hipócrates fue quien recogió el verbo griego κρινειη (usado como “decidir”, “determinar”) para dar nombre a la exacerbación de los cuatro humores del cuerpo —flema, sangre, cólera y bilis negra—, que, según su enseñanza, representa el momento propicio para que el sanador determine la terapia correcta para ayudar a la recuperación del paciente. Es el momento de crisis —de marea alta, no baja—, el mejor para tomar decisiones. Desde la época de Hipócrates, la visión del funcionamiento del cuerpo humano ha cambiado totalmente, pero el antiguo sentido del término “crisis” como el momento de decidir el curso de los acontecimientos aún subsiste, aunque principalmente en el contexto médico. En otros ámbitos, donde funciona como metáfora, y particularmente en el habla cotidiana, la palabra alude a una situación opuesta: un estado de indeterminación e indecisión, de ignorancia respecto al curso de las cosas y de incapacidad de impulsarlas en la dirección deseada… Se podría decir que, en la actualidad, la idea misma de crisis (tal como la conocimos pero que ahora hemos olvidado) está en crisis. Pero si lo dijéramos, no estaríamos empleando el término “crisis” en el sentido hipocrático.

Para expresarlo con mayor precisión, aún hoy consideramos la crisis

como un momento de cambio decisivo para mejor o para peor, pero ya no como el momento de tomar decisiones sensatas que garanticen un viraje positivo. En estado de crisis, no sabemos hacia dónde van las cosas. En estado de crisis, las cosas se nos van de las manos; no tenemos control del curso de los acontecimientos; podemos intentar desesperadamente hallar la manera de salir del paso, pero todos nuestros esfuerzos no serán más que una serie de ensayos y errores, experimentos a ciegas, con la esperanza de que en última instancia algo surta efecto. Sea como fuere, un momento de crisis no induce confianza ni seguridad. Es más probable que la confianza se encuentre en su punto más bajo, a la vez que se incrementan los sentimientos de incertidumbre y de indefensión y la sensación de carecer de las herramientas, mentales o materiales, para emprender una acción efectiva.

En un estudio que en su momento resultó importante, sobre la "crisis de legitimación", Jürgen Habermas sugería que la percepción de cierto estado de cosas como una "crisis" es una cuestión teórica. Para hablar de crisis, primero necesitamos una teoría, una imagen de una situación normal, no problemática. La "crisis" se produce cuando ese estado normal, usual y familiar se derrumba, las cosas se salen de su lugar, aparece la arbitrariedad donde debería reinar la regularidad, y los acontecimientos dejan de ser rutinarios y predecibles. Antes sentíamos que teníamos pleno control sobre las cosas, pero ahora nos sentimos a la deriva. En otras palabras, llamamos "crisis" a una situación en la que los acontecimientos desbaratan lo que considerábamos normal, y las acciones rutinarias ya no producen los resultados que solían producir.

En términos lógicos, el razonamiento de Habermas es impecable. Pero los tortuosos derroteros de nuestra conciencia no siguen necesariamente las indicaciones de la lógica. Para desenmarañar esos laberintos, tal vez sería mejor invertir el orden de descubrimiento y otorgar a la idea de "crisis" prioridad conceptual por encima de la noción de "normalidad". De hecho, reconocemos el significado de "lo ordinario" por medio de lo extraordinario; tal como lo explicó Martin Heidegger hace mucho tiempo, sólo cuando

algo “anda mal”, recapacitamos acerca de la idea de lo correcto y apropiado; sólo cuando el martillo se ha roto y buscamos desesperadamente la manera de remplazarlo, empezamos a preguntarnos por la “esencia” del martillo, los rasgos que un objeto debe poseer para ser un martillo. Acudimos a la teoría cuando las cosas preciadas se nos escapan de las manos.

Desafiando a la lógica, pero en consonancia con el funcionamiento de nuestras facultades cognitivas, la percepción de crisis precede a la conciencia de la normalidad. Y entonces, contrariamente a lo que afirma Habermas, la percepción de la crisis induce a la búsqueda de una teoría de lo “normal”, que plantea la imagen de “normalidad”, y no a la inversa. Sin esa percepción de la crisis podríamos seguir indefinidamente sin reflexionar ni teorizar, sin repensar en absoluto la “normalidad”; nos bastaría con los hábitos y la rutina, cuyo dominio sobre nosotros no es fruto de la reflexión.

La normalidad es más potente y está más arraigada cuando pasa inadvertida, cuando la tarea diaria no se cristaliza en la mente como una visión de la norma. Podríamos extremar esta afirmación diciendo que siempre que emerge en la conciencia la idea de una norma o regla, debe ser tomada como prueba indirecta de acontecimientos que no coinciden del todo con las expectativas habituales, de la discrepancia entre el explícito “es” y el tácito “debe ser”. Cuando hablamos de crisis en el sentido moderno de incomprensión e incertidumbre, el mensaje transmitido —a veces abiertamente, pero casi siempre de manera implícita— es que las herramientas que nos hemos acostumbrado a emplear con buenos resultados y sin pensarlo ahora resultan torpes en nuestras manos y parecen inútiles para su cometido; y por eso sentimos la necesidad de averiguar cuáles eran las condiciones que las hacían eficaces en el pasado y qué podemos hacer para restablecer esas condiciones o cambiar de herramientas.

Por más difundido que se encuentre en nuestro tiempo el uso del

término “crisis”, el estado mental que describe está aún más generalizado. La sensación de que las cosas “andan mal”, de que difieren de lo esperado, y el desconcierto en cuanto a cómo seguir adelante son la compañía más frecuente y común, e incluso universal, de la experiencia existencial del ser humano. Todo ser humano en el mundo es reflexivo; su condición implica recapitulación y reconsideración, ya que no puede durar demasiado sin autocrítica.

Esa condición se hace evidente cuando leemos la exposición que hace Ortega y Gasset sobre el impacto de las generaciones (en Esquema de las crisis, 1942). Si bien es cierto que nadie inventa el mundo ni reúne conocimientos partiendo de la nada, sino que todos debemos ese saber a los artefactos ya hechos que son producto del esfuerzo colectivo, también es cierto que las sucesivas generaciones participan de ese esfuerzo en diferentes momentos, por lo cual, en la construcción de su propio Lebenswelte, se valen de diferentes conjuntos de artefactos. Este punto resulta absolutamente claro y hasta trivial; lo que no suele tomarse en cuenta, sin embargo, es el hecho de que en cada momento de la historia conviven varias generaciones que interactúan e intercambian servicios y que, por lo tanto, deben enfrentar la tarea de coordinar sus acciones e intercomunicarse. Por esa sola razón, la sociedad está perpetuamente en “estado crítico” y las generaciones mayores, la gente que ha estado en el mundo más tiempo y ha tenido más tiempo para desarrollar hábitos y expectativas, tienden a ser las primeras en percibir el estado de las cosas como un estado de “crisis”. La “sociedad” es de todos modos una entidad imaginaria, pero se la imagina de muchas formas diferentes —a veces, sustancialmente diferentes—, que no son siempre fáciles de traducir. Por este motivo solamente, dejando a un lado la pluralidad resultante, las fricciones y tensiones que se producen al salirse del encuadre de un “sistema social” provocan una enorme confusión.

Quisiera acentuar más aún este punto: la crisis, en la medida en que la idea alude a la invalidación de las costumbres y los medios habituales y a la consecuente falta de certidumbre respecto a cómo

seguir adelante, es el estado normal de la sociedad humana. Paradójicamente, podríamos decir que no hay nada crítico en el hecho de que la sociedad esté en crisis. “Estar en crisis” es la manera habitual —y, tal vez, la única concebible— de autoconstitución (Castoriadis) o de autopoiesis (Luhmann), de autorreproducción y autorrenovación, y cada momento de la vida de la sociedad es de autoconstitución, de autorreproducción y de autorrenovación.

Todo esto resulta absolutamente sensato; más aún, lo dicho hasta el momento no contiene una sola idea nueva, por no hablar de una idea renovadora, ya que al menos hace varias décadas los científicos sociales consideran que el punto de partida de cualquier teorización sensata es el hecho de que la sociedad existe por medio de un constante desequilibrio y no gracias a un permanente retorno al estado de equilibrio. Si es así, entonces requiere una explicación el hecho de que el pánico y la alarma pública producidos por la crisis no se distribuyan de manera pareja en el transcurso del tiempo y de que la preocupación por la crisis emerja de manera intermitente y con variada intensidad. Lo que debe explicarse, en particular, es la intensidad inusualmente alta de la preocupación pública que existe actualmente respecto a la “crisis del orden mundial”, la “crisis de valores”, la “crisis de la cultura”, la “crisis del arte” y otras innumerables crisis que se descubren a diario en nuevas áreas del mundo humano.

La respuesta obvia y simple (que parece obvia por ser simple) sería señalar el inmenso volumen de ideas desconocidas y sin precedentes que hacen estragos en expectativas generadas y nacidas en épocas en las que las cosas cambiaban a un paso mucho más lento. Se ha dicho que, aunque el mundo siempre estuvo en cambio, esos cambios nunca antes fueron tan numerosos ni tan profundos; y que el rápido aumento de la cantidad y de la intensidad de los cambios dificulta aún más la perpetua tarea humana de autoorientación.

Una respuesta menos obvia, pero también relativamente simple, sería señalar que nunca antes los eventos y transformaciones seminales, constitutivos de las generaciones, han envejecido, han desaparecido y se han sucedido con tanta rapidez y que, por lo tanto, los lapsos que abarcan a cada una de las generaciones son ahora más breves que nunca: unos cuantos años en vez de unas cuantas décadas. Así, el número de generaciones, cada una de ellas con sus propias experiencias diferentes, pero que coexisten e interactúan dentro de un espacio social común, ha crecido enormemente. Eso explica, en parte, la asombrosa polifonía (algunos dirían cacofonía) que invade la escena pública y la consecuente dificultad para comunicarse y lograr un consenso a pesar del indudable progreso de la tecnología de la traducción.

Ambas respuestas expresan una idea semejante: que las crisis son más profundas y que se experimentan con mayor frecuencia, pero su significado no ha variado. Tal vez, sin embargo, estas respuestas no sean del todo satisfactorias. Tal vez la preocupación actual señala un cambio del significado mismo de “crisis”. Tal vez usamos un término antiguo para expresar una nueva clase de ansiedad. Tal vez lo que hoy llamamos “crisis” difiere en clase, no sólo en grado o en frecuencia, de lo que solíamos denominar “crisis” medio siglo atrás.

Sin duda alguna, es posible que así sea. En la alarma de hoy, hay un significado agregado. Lo que llamamos “crisis” en la actualidad no es tan sólo un estado en el que chocan fuerzas de naturaleza conflictiva; hay un futuro en evaluación para el cual la vida deberá cobrar una forma nueva pero imprevisible: primordialmente, un estado en el que ninguna forma que emerge tiene posibilidades de solidificarse ni de sobrevivir durante mucho tiempo. En otras palabras, no se trata de un estado de indecisión, sino de imposibilidad de decisión. Los miedos que se atisban detrás de toda esa “crisis” son similares al horror de los pasajeros que no sólo sienten que el avión tiembla y se bambolea, sino que además han descubierto que la cabina del piloto está vacía. Cuando actualmente se habla de la crisis del orden mundial, o de la crisis de valores, o

de la crisis del arte y de la cultura, no se alude a que todas esas cosas pasan por un momento de indecisión, sino a que son indecidibles, a que no hay manera de tomar una decisión sensata y duradera, y que, si se descubriera esa manera, no habría agencias capaces y dispuestas a llevar a la práctica esa decisión.

El mundo se nos aparece como una versión obesa y "gargantuesca" de Internet: aquí y allá, todos contribuyen al revoltijo universal, pero nadie parece capaz de visualizar las consecuencias, por no hablar de controlarlas. Aquí y allá, el juego sigue adelante sin árbitro y sin reglas legibles que podrían decidir el resultado. Aquí y allá, cada jugador hace su propio juego, pero nadie está seguro de cuál es el resultado —si es que hay alguno— de sus acciones. El mundo ya no es el punto de referencia de la "realidad" según el cual podemos medir la eficacia de las acciones de los jugadores; el mundo mismo es uno de los jugadores y, como todos, mantiene sus cartas pegadas al pecho, guarda ases en la manga, finge y —si se le da oportunidad— trampea. O, como la WWW, el mundo no está fuera de control sino que es incontrolable.

Para expresarlo de otro modo: ahora, según parece, controlar el curso de los acontecimientos —o, al menos, identificar a tiempo el caballo ganador y controlar de esa manera las consecuencias de los propios actos— no se logra adquiriendo algún conocimiento del que en este momento carecemos. Hoy, la confusión no es resultado del descuido subjetivo o del error, algo rectificable por medio del esfuerzo y la aplicación de la lógica. El rasgo más terrorífico del mundo contemporáneo es que cuanto más sabias tienden a ser las acciones, tanto más contribuyen al caos general. Para usar el feliz término acuñado por Anthony Giddens, nuestra incertidumbre es fabricada. La incertidumbre no es algo que podemos reparar sino algo que creamos y que volvemos a crear siempre en mayores cantidades, por medio de nuestros esfuerzos destinados a repararla.

Tal vez siempre fue así, o tal vez fue así durante largo tiempo. Pero

si era así en la época de nuestros abuelos, sin lugar a dudas ellos no lo sabían. Para emplear la expresión usada por George Steiner en otra ocasión, su ignorancia era su privilegio. Gracias a su ignorancia, podían creer que cualquier confusión que se produjera era meramente temporaria, y creían saber muy bien qué debían hacer para disiparla; también creían que podrían conseguirlo adquiriendo más conocimientos y habilidades. Esas convicciones tal vez fueran falsas e inconducentes, pero gracias a ellas, ninguna desesperación, por intensa que fuera, llegaba a ser abismal; siempre existía una razonable esperanza de que salir de ella era algo al alcance de los seres humanos, aunque en ese momento no fuera evidente. Y con esa esperanza, la escalada para emerger del abismo se llevaba a cabo con vigor, aunque la cima no estuviera a la vista y los progresos no fueran visibles.

Como es esperable, a esos ojos las crisis eran una desgracia, pero una desgracia transitoria y reparable; úlceras o espinas momentáneas que aún no habían sido extirpadas de un cuerpo básicamente sano; disfunciones temporarias de un mecanismo esencialmente prolijo y ordenado. Las crisis del pasado podían considerarse como capítulos sucesivos de la larga historia de la ignorancia y la necedad humanas. Pero como la historia era la crónica de las sucesivas victorias de la ciencia sobre los prejuicios y de la razón sobre la superstición, también era posible prever que esa historia de la estupidez acabaría por detenerse, que en el futuro las crisis disminuirían, mientras que el conocimiento pleno, una vez logrado, implicaría la desaparición total de toda crisis.

Nosotros ya no tenemos el beneficio proporcionado por esas convicciones benignas y tranquilizadoras. Y pagamos por la ingenuidad juvenil de nuestros antepasados con la moneda de la ansiedad, una ansiedad que nuestros antecesores próximos jamás experimentaron.

Pensemos, por ejemplo, en la reciente sustitución del término

“peligro”, que durante mucho tiempo sirvió para denotar nuestros miedos y aprensiones, por otro, “riesgo”. “Peligro” difiere de “riesgo” en que puede ser más o menos exactamente localizado y, por lo tanto, uno puede tomar medidas destinadas a protegerse o a rechazarlo. Pero, sobre todo, los peligros van y vienen, son accidentales y exteriores a nuestros actos; perturbaciones en el camino de la consecución de nuestros objetivos, llegan desde afuera y no tienen relación alguna con lo que nos hemos propuesto. Los riesgos son algo completamente distinto: son rasgos endémicos de nuestras propias acciones; posiblemente puedan reducirse, pero nunca se podrá hacerlos desaparecer. De la situación de “una cosa o la otra” hemos pasado a la condición de “una cosa y la otra” o de “sí, pero”, una situación de permanente trueque, en la que las ganancias no llegan si no están acompañadas por pérdidas, en la que no debemos elegir entre soluciones buenas y soluciones malas sino entre males mayores o males menores. Primordialmente, debemos tratar de calcular el riesgo que implican nuestras acciones; pero ya no en términos de probabilidad, lo cual implica, a su vez, que nunca podemos estar seguros del resultado de nuestras acciones ni prever si las precauciones que tomamos no nos reportarán mayores problemas que beneficios.

Ulrich Beck se ganó su bien merecida fama por haber acuñado el término Risikogesellschaft, pero lo que se desprende de su descripción incisiva y minuciosa de la clase de sociedad es que la condición humana es de Risikoleben: una vida en la que ningún acto es con certeza “un paso en la dirección correcta” y, por lo tanto, la incertidumbre respecto a la corrección o a la eficacia de nuestros actos nunca podrá disiparse, ni siquiera retrospectivamente. Muchos dichos populares se refieren a esa clase de vida: adagios que hablan de “andar a tientas”, “vivir para arrepentirse” o “tener una vida ligera”; la sabiduría popular condenaba esa clase de vida, lamentaba el destino de los que la vivían y exaltaba la necesidad de evitarla. También se suponía que esa clase de vida era una elección errónea que podía y debía ser evitada. Pero lo que se desprende del análisis de Beck es que la Risikoleben no es una elección producto de la temeridad o del error de los necios, sino nuestro destino común… nos guste o no, ya sea

que alabemos sus placeres y alegrías o que condenemos sus trampas y sus desdichas.

El remplazo de la idea de “peligro” por la de “riesgo” describe fielmente (y nos permite entender mejor) el desventurado cambio del significado de “crisis”. “Estar en crisis” ya no se considera como un lamentable revés de la fortuna o una desgracia, sino como un atributo inseparable de la condición humana. Vivimos permanentemente en una situación de precariedad; corremos riesgos en cualquier caso, hagamos lo que hagamos, y aunque en algunos aspectos nuestras decisiones pueden ser mejores o peores, nunca serán impecables o mejores en todos los aspectos importantes.

De ello se desprende, cuando uno lo piensa, que el concepto de “crisis” se ha vuelto redundante… Después de todo, la palabra alude al estado permanente de las cosas, a un atributo indispensable. Las expresiones acuñadas con la palabra “crisis” son en general pleonasmos, como decir “manteca de leche” o “agua líquida”. Por ejemplo, las expresiones “crisis cultural” o “crisis del arte” no distinguen una particular y peculiar forma de cultura del resto ni un momento especial de la vida del arte dentro del resto de su historia. Son, en realidad, afirmaciones analíticas, que califican a la naturaleza de la cultura o del arte o, mejor aún, constituyen una definición oblicua de ambos.

Es discutible si siempre fue así pero sólo ahora empezamos a verlo claramente, o si la clase de escena cultural y artística de la que hoy extrapolamos nuestras ideas de cultura y de arte es en verdad nueva y diferente de sus predecesoras. En mi opinión, en vez de abordar un debate notablemente difícil de resolver a causa de la interferencia inevitable de “los hechos materiales” y los encuadres intelectuales que dan forma a “la materia” convirtiéndola en “hechos”, es mejor concentrarse en el rastreo de las consecuencias que nuestra nueva percepción de “crisis” puede tener para las ideas

ortodoxas de valores, cultura, arte y todo lo demás que actualmente consideramos en crisis.

Ocupémonos primero de la "crisis de valores". En este caso, puede ser útil la idea de Habermas que afirma que la percepción de una crisis es una derivación o una proyección de la teoría del área supuestamente en crisis.

La teoría, en realidad, es un medio tanto de enfocar la mirada como de desviarla: concentra la mirada en algunos aspectos de la realidad desdibujando todo el resto. La percepción de "crisis de valores" es un artefacto del concepto abierta o implícitamente fundamentalista de la ética. Según ese concepto, los estándares morales pueden ser observados socialmente sólo a condición de que las personas sean sistemáticamente colocadas en una situación "sin alternativa", ya sea por medio de la manipulación del entorno de sus acciones, para que cualquier conducta inmoral se vuelva inconcretable o de concreción demasiado costosa, o por medio del adoctrinamiento que les infunda tanto un respeto incuestionable por un código moral como aversión a cualquier precepto alternativo. La percepción de "crisis de valores" es un artefacto de ese concepto fundamentalista de la ética en un doble sentido.

Primero, incita a creer que la enorme abundancia de valores alternativos, elegidos y elegibles, es en sí misma equivalente a un estado de cosas insalubre o incluso mórbido, impuro o antinatural; esa abundancia es el signo del fracaso del "proyecto moralizante" que, según su propio espíritu y letra, es el fracaso de la única moralidad que ese proyecto reconoce como moralidad… y, por lo tanto, de la moralidad misma. Desde el punto de vista fundamentalista, la pluralidad de valores, la diversidad de opciones, es en sí misma mala; la argumentación que suele agregarse —que es mala porque ofrece la posibilidad de hacer elecciones erróneas— es tan sólo la racionalización de un sentimiento esencialmente visceral, un mero tributo al debate racional.

En segundo término, la activa promoción de la moralidad por medio de la legislación ética no genera tanta responsabilidad moral como obediencia al más fuerte y cumplimiento de la norma; el énfasis está puesto sobre la incuestionable sumisión a cualquier cosa que a uno le digan que debe hacer, sobre la obediencia a la autoridad, mientras que no se exige prestar mucha atención a la sustancia y la calidad de la orden recibida. No importa qué es lo que se nos ordena hacer, lo que importa es el poder y la legitimidad —respaldada en el poder— de la autoridad que lo ordena. Contrariamente a la intención —y, sin duda alguna, también a la promesa—, el cultivo de la moralidad por medio de la entrega incondicional a la regla, sea ésta cual fuere, da como resultado el mismo nihilismo moral que los partidarios del código moral único intentaron prevenir. Nada se basa en la reflexión del sujeto moral; el vínculo entre el código y la conducta debe ser, idealmente, directo y sin ninguna mediación, para excluir cualquier oportunidad de desviación. Todo descansa, en cambio, en el monopolio del poder legislativo, ya que se supone que la posibilidad de que los humanos se comporten moralmente depende del borramiento, no del desarrollo, de su proclividad y capacidad de hacer juicios y elecciones autónomos (y, por lo tanto, en principio impredecibles). El momento en el que el monopolio tambalea y las autoridades se multiplican, los individuos humanos se ven enfrentados con la necesidad de hacer sus propias elecciones según su propio poder y su propio juicio moral; es decir, recursos que se supone no poseen o que se sospecha usan erróneamente, y que, por lo tanto, se les ha dado poca oportunidad de desarrollar. Esta situación es la denominada “crisis de valores”, y no es raro que cause tanta alarma.

La “crisis de valores” es considerada como una amenaza a la moralidad (y, sin duda alguna, como el verdadero opuesto de ella), primordialmente porque en esa teoría de la moralidad y en su práctica la idea de la responsabilidad autónoma del sujeto moral está ausente, cuando no negada o depreciada. Explícita u oblicuamente, la teoría define a los sujetos morales por su cumplimiento de la regla, no por su elección responsable de una

conducta, en tanto la práctica de la educación ética y de su vigencia se ocupa de que los individuos se acoten a esa definición.

Sin embargo, hay otra manera de considerar la naturaleza de la moralidad, una manera en la que la responsabilidad del actor autónomo ocupa un lugar de privilegio. En esa perspectiva, la abundancia de valores no aparece como un signo de "crisis" y, de existir una crisis, lejos de ser un tañido fúnebre de la moralidad, augura condiciones favorables a los individuos capaces de enfrentar el hecho de su inalienable responsabilidad de las elecciones morales. Esa "crisis" no es la marca de una tierra inhóspita para los individuos morales; por el contrario, señala una atmósfera auspiciosa para su nacimiento y maduración: la situación que mejor insta a los individuos a hacerse responsables de su responsabilidad…

Si la multiplicidad de valores que requieren juicio y elección es signo de una "crisis de valores", debemos aceptar que esa crisis es el hogar natural de la moralidad: sólo allí pueden madurar la libertad, la autonomía, la responsabilidad, la capacidad de juicio, todos ellos elementos indispensables del yo moral. La multiplicidad de valores en sí misma no garantiza que los individuos morales crezcan y maduren. Pero sin ella, los individuos tienen pocas posibilidades de hacerlo. Sometido a un escrutinio meticuloso, lo que suele llamarse "crisis de valores" revela ser, en realidad, el "estado normal" de la condición moral humana.

Consideremos ahora brevemente la idea de "crisis cultural". En el discurso público, así como en numerosos comentarios académicos, esa noción se ha empleado para aludir a la alarma y la ansiedad desencadenadas por una aparente falta de cohesión normativa; por la ilegibilidad o la ambigüedad de los preceptos destinados a regular o asistir la selección de formas, significados y esquemas de conductas preferidos; por la evidente ausencia de acuerdo respecto a lo que es importante y digno de conseguirse; por el hecho de que

las dispares señales que le llegan al individuo de ese misterioso espacio imaginario llamado “sociedad” no constituyen una totalidad coherente y no se combinan en un sistema; y por el hecho de que, por cada norma promovida por determinadas autoridades, aparecen otras exhortaciones —con frecuencia, contradictorias— que proceden de otras fuentes no menos autorizadas. En otras palabras, el concepto de “crisis cultural” ha llegado a aludir al estado de ambigüedad normativa, ambivalencia, inconsistencia, falta de claridad, indefinición; y a la percepción de dicho estado como una amenaza que, de una u otra manera, afecta al bienestar de la sociedad en general y a la vida exitosa de sus miembros.

Una vez más, resulta difícil —tal vez, imposible— decidir si esa situación es resultado de los recientes y drásticos cambios del estado del mundo o tan sólo implica un descubrimiento tardío y una admisión de la naturaleza de las cosas, algo que ha ocurrido durante largo tiempo y que antes había pasado inadvertido o era negado. Nos hemos acostumbrado a la idea de “cultura” como un sistema de normas complementarias y mutuamente coherentes, coronado por el “síndrome del valor dominante” que, como mítico éter, impregna, penetra y satura todas las normas “específicas”, ligadas a la categoría y a la situación, desde la cima hasta la base del sistema social. Esa idea también presuponía la “funcionalidad” esencial de la cultura; según dicha idea, la cultura cumplía con la tarea de mantenimiento de esquemas, control de tensiones y —más generalmente— se ocupaba de la autoidentidad, la continuidad y la monótona autorreproducción de la sociedad en su forma predeterminada. Al codificar ese enfoque de dos siglos de duración, Talcott Parsons introdujo en su teoría el concepto de cultura primordialmente para explicar por qué las acciones voluntarias, a pesar de ser voluntarias y de elección individual, seguían cayendo dentro de esquemas regulares con gran repetitividad y constantemente.

Para decirlo en pocas palabras, la idea de cultura llegó a asociarse con las limitaciones de la libertad de elección. Así, cualquier caso de incoherencia entre las normas culturales debía evaluarse como

prueba de “mal funcionamiento” y era explicado como una irritación transitoria. La perturbación era considerada temporaria, ya que la cultura, al igual que la sociedad a la que se esperaba que sirviera, supuestamente poseía una tendencia implícita a lo sistemático y al autoequilibrio. Los casos de disfuncionalidad podían explicarse sencillamente por medio del fenómeno de “retraso cultural”, la inercia de reliquias obsoletas y entornos sociales del pasado, o por el “choque cultural”, la interferencia de sistemas culturales mutuamente incompatibles.

El hecho de que esa concepción de los fenómenos culturales fuera o no plausible en el momento en que gobernaba la teoría social no parece tener lugar dentro del encuadre de la mentalidad de fines de la modernidad o en la posmoderna. Hoy, cuando hablamos de cultura, no evocamos la imagen de una totalidad cohesiva y coherente, autoabastecida y autolimitada, con partes claramente articuladas y estrechamente entrelazadas, sino que evocamos la imagen de una vasta matriz de posibilidades, en la que es factible llevar a cabo incontables y no siempre coordinadas permutaciones y combinaciones. O mejor aún, para visualizar el cambio de esa percepción, podemos emplear la alegoría de Lotman de las dos maneras en las que puede distribuirse la energía creativa. La energía creativa —el vis formandi de Castoriadis o el poder o autopoiesis de Luhmann— puede fluir como ese pequeño arroyo de montaña que en primavera desciende hacia el río, hasta convertirse en una corriente poderosa que —con tiempo suficiente— puede llegar a arrasar con todo lo que se interpone en su camino, erosionando, triturando o disolviendo a la roca más sólida. Pero también puede dispersarse en la vasta expansión de un campo minado, en el que sabemos que se producirán explosiones una y otra vez, aquí y allá, pero ignoramos cuándo y dónde. La imagen del río es semejante a la imagen ortodoxa moderna de la cultura; la del campo minado tiene una obvia afinidad con la idea actual de la cultura.

En el pensamiento actual, la cultura es vista como un proceso de cambio constante y esencialmente no dirigido, que milita contra

toda estructura y, particularmente, contra las estructuras sólidas y limitativas, en vez de contribuir a su generación y de ayudarlas a sobrevivir. Como el dominio cultural ya no se considera dividido en sistemas autónomos e internamente armónicos, resulta difícil interpretar las abundantes incidencias de la ambivalencia cultural y las presiones normativas como productos de un "choque de culturas" y, más generalmente, como el impacto de un cuerpo extraño, de una influencia extranjera. La falta de coherencia y coordinación, la espontaneidad del cambio, la profusión de innovaciones, todos estos elementos se combinan en el estilo de vida de la cultura, y la ambivalencia es, en abundancia, el subproducto y tal vez incluso —inadvertidamente— el producto principal de la actividad de la cultura. La fertilidad, la vividez, la exuberancia de la cultura, su vida misma, dependen de esa producción. Más aún: gracias a esa modalidad existencial, a esa perpetua "disfunción" (como diría un antropólogo ortodoxo), la cultura respalda la causa de la libertad humana, en vez de servir (como antes se suponía que debía hacer) a la autorreproducción de órdenes sociales por medio de limitaciones de la libertad que exterminaban la variedad humana inherente y la espontaneidad de la autocreación.

Como antes en el caso de la moralidad, en el caso de la cultura debemos concluir que, para conservar el significado de incertidumbre e indeterminación del término "crisis", no podemos emplearlo como opuesto de "normalidad". Es posible extraer una conclusión semejante a partir de un análisis más profundo de las otras clases de "crisis". Estas conclusiones abren una tarea teórica que, en algunos aspectos cruciales, se opone radicalmente a las tareas que tradicionalmente se adjudicaron a la teoría social. Para resumir, la tarea ya no consiste en explicar la crisis mediante el análisis y la identificación de los factores peculiares que producen estados extraordinarios dentro de sistemas regulados normativamente. Por el contrario, la tarea es construir una teoría del "ser-humano-en-el-mundo" que no califique la incoherencia y la disfuncionalidad como acontecimientos indecidibles y extraordinarios, que incorpore en su descripción de la experiencia humana esos fenómenos inexplicables en términos utilitarios, y que,

de ese modo, haga innecesaria la existencia de una “teoría de la crisis” especial.

III. EN BUSCA DE VISIÓN

PODEMOS decir que la democracia liberal es una de las más potentes utopías modernas, que ideó el modelo según el cual se estructura y gobierna una sociedad buena o, al menos, una sociedad protegida de algunas de las más obvias deficiencias de los otros modelos. También podemos hablar de la democracia liberal que existe realmente, que nunca alcanza el ideal utópico y que tiene características difíciles de asimilar a la visión de una buena sociedad, e incluso características que dificultan más que facilitan la realización de esa utopía. Pero ya sea que hablemos de su forma utópica o de su forma real, podemos decir que la democracia liberal es un atrevido intento de llevar a cabo un acto de equilibrio extremadamente difícil, un acto que muy pocas sociedades de otros tiempos y lugares han intentado y que ninguna ha logrado concretar con éxito, por no hablar de un resultado estable y duradero.

La democracia liberal, tanto en su versión visionaria como en la práctica, es un intento de mantener la efectividad del Estado político como guardián de la paz y como mediador entre intereses grupales e individuales, conservando al mismo tiempo la libertad de grupos e individuos para que puedan elegir la forma de vida que desean. Durante casi todo el curso de la historia y en todas partes del globo, estos dos propósitos han estado en conflicto. Reconciliarlos es casi una proeza, aun en las mejores circunstancias. Pero en lo que a circunstancias se refiere, la democracia liberal trata de proporcionar al Estado, a los individuos y a los grupos que éstos forman las mejores circunstancias que existan dentro de las mejores que puedan concebirse.

La meta de la democracia liberal no es tan sólo lograr una clase de sociedad que le permita al Estado manejar sus asuntos y la clase de

Estado que le permita a la sociedad manejar los suyos, sino también lograr una clase de sociedad capaz de ocuparse de que los asuntos del Estado sean manejados correctamente y una clase de Estado capaz de defender a la sociedad de los excesos a los que puede conducirla el manejo de los asuntos sociales. La democracia liberal, en otras palabras, aspira a lograr la cuadratura del círculo menos susceptible de convertirse en cuadrado: pretende preservar simultáneamente la libertad de actuación del Estado, los individuos y sus asociaciones, convirtiendo la libertad de cada uno de ellos en condición necesaria de la libertad de los otros.

Sobre la "sociedad civil" —para muchos pensadores políticos del presente, el nombre codificado del "gran compromiso" entre Estado y sociedad que es el eje del proyecto y de la práctica liberaldemocrática— el fallecido Ernest Gellner afirmó:

El precio de la libertad puede haber sido alguna vez la vigilancia eterna: lo más espléndido de la sociedad civil es que incluso los distraídos, los preocupados por sus intereses privados o aquellos que por cualquier otro motivo no están bien preparados para ejercer una vigilancia eterna e intimidatoria tienen la posibilidad de disfrutar de su libertad. La sociedad civil otorga libertad incluso a los no vigilantes.[1]

En otras palabras, la sociedad civil asegura la libertad individual; de hecho, la asegura a tal punto que en la vida cotidiana puede ser dada por sentada y pasar inadvertida, sin que a nadie se le ocurra plantearla como tema. El Estado respeta esa libertad y se abstiene de interferir en las elecciones de sus súbditos, vigilen éstos o no los gestos del Estado. Hasta ahí, todo bien; lo que resulta menos atractivo, sin embargo, son los dos extremos que puede estimular este espléndido aislamiento mutuo de la política y la vida cotidiana promovido por la sociedad civil. Un resultado poco grato de esa separación es que los súbditos no se interesan demasiado por el Estado político ni por la política estatal, ya que no esperan que

desde allí descienda hasta ellos la redención y tampoco la condenación. Por lo tanto, del mismo modo en que nadie piensa en sus muelas una vez que el dolor de muelas ha desaparecido, los súbditos no encuentran motivo para reflexionar sobre el significado de su bien común, y menos aún para debatirlo, resistirse o buscarlo activamente. El otro resultado poco grato es que el Estado es alentado a suponer que, una vez que se ha logrado no interferir con la libertad, quedan agotados los contenidos del bien común y que, por consiguiente, ya no les debe nada más a sus súbditos; supone que tampoco es responsable del daño que puedan sufrir a causa del ejercicio egoísta, miope o inepto que algunos de ellos hagan de sus libertades. Para decirlo de otra manera, la sociedad civil tiene sus esplendores y sus rasgos no tan maravillosos, y separarlos resulta más difícil que separar sociedad y Estado. La indiferencia política y la apatía de los ciudadanos, y la despreocupación del Estado que no cumple con su obligación de promover el bien común son hijos legítimos, aunque ingratos, de la sociedad civil.

Y no estamos hablando hipotéticamente… Esas dos desafortunadas tendencias se manifiestan por doquier, suficientemente claras como para despertar la preocupación de los filósofos políticos, pero, más importante aún, como para socavar la confianza en el Estado y provocar ansiedad generalizada respecto a las fisuras cada vez más profundas que erosionan la textura de la sociedad.

Siete intelectuales franceses, entre los que se cuentan Régis Debray, Max Gallo y Mona Ozouf, han señalado recientemente (véase su declaración conjunta que, bajo el mordaz título de “Républicains, refusons la nation à deux étages!”, fue publicada en Le Monde el 20 de octubre de 1998) algunos peligrosos signos de una progresiva deformación de la democracia liberal “en existencia”, que emanan de la creciente inseguridad que experimenta una parte importante de la ciudadanía.

Si la república, que en su momento estableció un pacto basado en la

paz y la seguridad con las clases populares, se muestra incapaz de garantizar lo prometido y, peor aún, da la impresión de que toda preocupación por algún orden público es de naturaleza reaccionaria, entonces, es muy grande la tentación de recurrir a la autodefensa.

Una vez que el Estado reconoce la prioridad y la superioridad de las leyes del mercado sobre de las leyes de la polis, el ciudadano se transmuta en consumidor, y un consumidor "exige cada vez más protección y acepta cada vez menos la necesidad de participar" en el funcionamiento del Estado. El resultado es la actual "situación fluida de anomia generalizada y de rechazo de las reglas" en todas sus versiones. En vez de disminuir, aumenta cada vez más la distancia entre el ideal de la democracia liberal y su versión concreta existente. Tenemos que recorrer un largo camino para poder albergar la esperanza de lograr una sociedad en la que "los individuos reconozcan su autonomía junto con los lazos de solidaridad que los unen". Tal como están las cosas en este momento, dada la negativa del Estado a responsabilizarse de la seguridad de todos, "las leyes de los fuertes triunfan a expensas de los débiles". La versión existente de la democracia liberal parece generar una "sociedad en dos tiempos, una nación de dos niveles".

Hay signos de que asistimos en la actualidad a los estertores de lo que podríamos llamar una segunda reforma… y esta vez, secular.

LA SEGUNDA REFORMA Y LA EMERGENCIA DEL HOMBRE MODULAR

La primera reforma, religiosa, destruyó y separó una jaula de hierro para permitir que la congregación de creyentes armara jaulas propias de su propia elección. Al privatizar el tema de la salvación espiritual, convirtió a cada individuo en sacerdote mientras distendía el control que el sacerdocio institucionalizado tenía sobre el conjunto de individuos. La salvación fue el primer bien público que fue privatizado en los tiempos modernos, y el arrepentimiento y la redención fueron las primeras actividades ritualizadas, sincronizadas y coordinadas que fueron desreguladas. Después de esos primeros actos de privatización y desregulación, cada creyente empezó a ser responsable, individualmente, de seguir el camino de la salvación.

La actual reforma secular desarticula lo que la primera reforma no se animó o no logró desarticular: la jaula de hierro en sí misma, de cualquier forma o color, es decir, los esquemas supraindividuales de sanción de las elecciones individuales o, en otras palabras, el control de la visión de una forma preferida del "camino de la salvación", cualquiera sea la forma que el eterno sueño de redención pueda adoptar en una época en la que la vida se centra en sí misma más que en la eternidad. La estrella guía de la primera reforma fue la libertad individual para entrar en el camino a la dicha eterna y recorrerlo por medio del trabajo vital de cada uno; la contraseña de la segunda reforma es "derechos humanos", es decir, el derecho de cada individuo a ejercer su libertad de elección para decidir cómo es la dicha que desea y a seleccionar o idear su propio camino para alcanzarla (o no alcanzarla, muchas veces). La segunda reforma intenta completar la tarea que la primera reforma comenzó pero no alcanzó a completar y, al hacerlo, revela todo el potencial oculto de su predecesora. Ese potencial oculto es la emergencia y

prevalencia de lo que Ernest Gellner denominó el hombre modular.

Para describir ese nuevo tipo de ser humano, Gellner tomó su metáfora de la industria del mobiliario: la diferencia entre el viejo y el nuevo tipo de ser humano, afirma, es como la diferencia existente entre un mueble de una sola pieza y otro modular. Los muebles antiguos solían tener desde el principio una forma definitiva: se hacían de una sola vez, lo que impedía todo cambio ulterior de medida, forma o estilo. Podían tener un diseño exquisito o burdo, podían estar exquisita o chapuceramente construidos, pero, sea como fuere, el diseño era inalterable. Si las necesidades del usuario trascendían las cualidades estéticas o utilitarias de la compra que había hecho en el pasado, el usuario no tenía más que una opción: remplazar el mueble por otro más grande o más adecuado al gusto en boga. No ocurre así en el caso de los muebles modulares: se los compra en partes, a las que es posible agregar otras más tarde. También es posible reacomodar variadamente sus partes para componer diferentes totalidades que satisfagan las necesidades cambiantes o el gusto y la fantasía. Excepto por el tamaño de la habitación, no hay límites para ese proceso de agregado y reacomodación. Pero eso significa que el proceso nunca termina; no hay un momento en el que se pueda decir con certeza que el mueble modular ha alcanzado su estado definitivo.

Lo mismo podría decirse del “hombre modular”, el producto más notable de la sociedad moderna. Así como el mueble modular no tiene una única forma predeterminada y “correcta”, sino un conjunto infinitamente ampliable de formas posibles, el hombre modular no tiene un perfil ni atribuciones predeterminados. No es el hombre sin atributos de Robert Musil, sino más bien un ser con demasiados rasgos y aspectos, de modo que casi todos ellos pueden ser mantenidos durante un tiempo, siempre listos para ser usados o eliminados según la necesidad del momento. El hombre modular es una criatura con cualidades móviles, descartables e intercambiables: recuerda al “hombre proteico”, el celebrado ideal de los filósofos renacentistas. Para decirlo brevemente: el hombre modular es, primordialmente, un hombre sin esencia. Sin embargo, a diferencia

de un mueble modular, el hombre modular hace por sí mismo el trabajo de armado y desarmado. Es un hombre modular, pero también es un hombre automodelado. Si un mueble modular está destinado a ser un conjunto de posibilidades entre las cuales elegir, el hombre modular vive como un conjunto de tareas que deben llevarse a cabo.

Esta circunstancia, como señala Gellner, tiene tremenda importancia para la naturaleza de la sociedad civil o liberal-democrática:

El hombre modular es capaz de unirse en asociaciones e instituciones eficaces, sin que éstas deban ser totales, jerarquizadas, respaldadas por el ritual y estables por basarse en un conjunto interno de relaciones entrelazadas y, por lo tanto, inmóviles. Puede unirse en asociaciones limitadas, ad hoc y con un propósito específico, sin atarse por ningún ritual de sangre. Puede abandonar una asociación cuando está en desacuerdo con su política, sin tornarse víctima de una acusación de alta traición.

[…]

Las asociaciones del hombre modular pueden ser eficaces sin ser rígidas.[2]

De este modo, los lazos establecidos por los hombres (y las mujeres) modulares con otros hombres (y mujeres) modulares no son rígidos y son ad hoc. Este hecho tiene efectos notables: posibilita una sociedad “bien integrada” —y unida muchas veces y repetidamente en todas direcciones— que no se ve forzada a adoptar una forma rígida, de monotonía y homogeneidad, por parte de una tiranía coercitiva, ni de una ubicua vigilancia tribal ni por la mano muerta

del ritual autorreproductivo. Paralelamente a la aparición de hombres y mujeres modulares se produce la emergencia de lo que Manuel Castells denomina sociedad red, que en mi opinión sería más preciso llamar sociedad multirred, una clase de sociedad que no es segmental, como sus remotas antecesoras premodernas, ni dividida en clases, como su antecesora moderna, y que, a diferencia de ellas, es capaz de vivir con sus propias contradicciones y ambivalencias, absorbiéndolas, reciclándolas y reconvirtiéndolas en nuevas fuentes de acción.

La aparición de hombres y mujeres modulares nos libera de muchos siglos durante los que la tentación de los gobernantes y el anhelo de los filósofos fueron imponer un conjunto de mandamientos y normas, como único medio de impedir los desmanes del "hombre natural" y mantener unida la sociedad. Los hombres y mujeres modulares pueden arreglarse bien sin ese código de reglas rígidas, y mantenerse a salvo de la pesadilla hobbesiana de una vida espantosa, breve y brutal. Cuando los hombres y las mujeres se tornan modulares, la tiranía del poder coercitivo y la sorda presión del ritual se hacen redundantes. Además, si se intentara imponerla, la tiranía no encontraría "individuos totales" sobre los cuales ejercer un "poder total". En la sociedad multirred de hombres y mujeres modulares se ha privatizado y desregulado el negocio de la integración y del control.

Pero, como siempre, todo lo bueno tiene su contraparte menos buena… Los lazos flexibles y ad hoc característicos de las sociedades multirred y de sus miembros modulares también tienen aspectos menos favorables. Esos lazos están infiltrados por la incertidumbre y los riesgos. La vida basada en esos lazos pasa casi todo el tiempo por encrucijadas. Sea cual fuere el camino que se tome, siempre existen los riesgos… de que el camino termine en una ciénaga o que conduzca a lugares menos atractivos que otros a los que podrían conducir los caminos desdeñados o pasados por alto. Sea como fuere, no podemos evitar la sospecha de que nunca lograremos evaluar con certeza las ventajas y las desventajas del camino elegido y, por lo tanto, el sufrimiento de la vacilación o la

sospecha de haber hecho o estar haciendo un movimiento equivocado precede y sigue a cada paso, ahora y en el futuro. También creemos que las evaluaciones, cuando lleguen, serán muchas y muy diferentes, incluso contradictorias. La libertad de elegir es liberadora y gratificante. Pero al mismo tiempo es angustiosa y, casi siempre, dolorosa. Para citar una vez más a Gellner, el precio de la "modularización" es

una especie de fragmentación que deja a cada actividad sin el respaldo de las otras, convertida en algo frío y calculado por su fin claramente formulado, ya no una parte de una cultura "total", cálida e integrada. Esa "alienación" y ese "desencanto" constituyen un precio que algunos consideran demasiado alto.[3]

En lugar de hablar de "alienación", deberíamos hablar hoy de "desarraigo" o "desplazamiento". De hecho, "alienación" presuponía un mundo total y una persona total que podían excluirse mutuamente, pero la sociedad multirred no ofrece muchas oportunidades de ser experimentada como totalidad ni sus miembros modularizados tienen mucha ocasión de desarrollar su conciencia de sí como personas totales. Para los residentes "modularizados" de la sociedad "multirred", "la pertenencia" resulta un verdadero problema; constituye para ellos su preocupación cotidiana, a pesar (o más bien, a causa) de que rara vez encuentran una solución satisfactoria, y casi nunca una solución que sea duradera, por no hablar de eterna. Como lo expresara Niklas Luhmann, todos estamos, siempre y en todas partes, "parcialmente desplazados". No pertenecemos "plenamente" a ninguno de los grupos a los que accedemos: hay partes de nuestras personas modulares que "sobresalen" y que no pueden ser absorbidas ni acomodadas dentro de un grupo único, pero que se conectan e interactúan con otros módulos. Cada gesto de autoadscripción está, por lo tanto, sujeto a presiones contradictorias, centrípetas y centrífugas.

Todas las formas de reunión son, de hecho, frágiles y vulnerables, y los módulos no gozan de una integración perfecta. En ningún grupo nos sentimos "como en casa"; en cualquier grupo en que nos encontremos, estar allí se parece más a la estadía en un hotel por una noche o a una cena en un restaurante que a una cena en el hogar. Sin embargo, ni siquiera esta alegoría tan inquietante llega a revelar explícitamente lo que implícitamente falta, porque el único hogar que conocen muchos hombres y mujeres posmodernos es cada vez más semejante a un hotel: lugares de estadía temporaria en los que nadie espera estar mucho tiempo.

Por lo tanto, la condición de "modularidad" implica Unsicherheit, la triple condena de la incertidumbre, la inseguridad y la desprotección. La impresión de Unsicherheit tiende a ser proyectada —y con razón— sobre el mundo exterior, con todas sus encrucijadas y redes sin coordinar, con sus caminos malamente señalizados con carteles azarosos. Pero es la modularidad misma —la ausencia de grampas, remaches y clavos que fijen los módulos dándoles una forma definitiva— lo que constituye una fuente de constante tensión. Las tensiones tienden a fundirse en un anhelo de simplificación, de un vínculo directo, claro e inequívoco entre los deseos y las oportunidades, las acciones y sus consecuencias… del Eindeutigkeit del mundo y el yo y la perfecta unión de ambos. Ese deseo está encapsulado en la idea de "pertenencia"; una idea, por cierto, que se resiste a la definición, que permanece difusa e inespecífica, ya que en la vida cotidiana no existe nada que pueda contenerla con seguridad o, al menos, exhibirla como un modelo tangible.

TRIBU, NACIÓN Y REPÚBLICA

La más plena manifestación de la idea de pertenencia es la tribu, la forma de reunión que prevaleció durante la mayor parte de la historia de la humanidad. De hecho, pertenecer a la tribu es una situación total y abarcadora: vuelve invisible —y, por lo tanto, inexistente— cualquier otra alternativa, en vez de denigrarla o combatirla. El modo de pertenencia tribal proporciona lo que sólo podríamos llamar el "mappa mundi completo": la totalidad del conocimiento acerca del mundo y de nuestro lugar en él. Se nace como miembro de la tribu y se muere como tal; en el intervalo, se adoptan y se descartan una serie de identidades estrictamente definidas y no negociables, en una sucesión estrictamente definida y no negociable. Al miembro de la tribu se le exige solamente que cumpla con esa sucesión y que actúe de acuerdo con la prescripción que conlleva cada una de esas identidades sucesivas. Y eso es algo que puede aprenderse en la práctica, simplemente observando a otros miembros de la tribu, sin recibir ninguna instrucción especial. En la vida, las cosas pueden salir bien o mal, pero rara vez son ambiguas o son causa de confusión, por la simple razón de que el Lebenswelt no incluye la posibilidad de una vida fuera de la tribu y, por lo tanto, no hay elecciones existenciales. De hecho, il n 'y a pas hors de tribu.

La modernidad augura el final de totalidades tan completas como las tribus y, por consiguiente, también de esa clase de Lebenswelt tan coherente del miembro de la tribu. Las totalidades sociales modernas carecen de la cohesión típica de la tribu, porque son una combinación de dos —y, por ser dos, endémicamente incompletas— totalidades: la "república" y la "nación". Cada una de ellas tiene el apetito suficiente para ingerir o subordinar a la otra, pero la otra es útil a la primera sólo mientras conserva su propia estructura distintiva. Así, en general el apetito queda insatisfecho. En los casos

raros en los que se ha intentado una fusión de ambas, como en la Rusia comunista o en la Alemania nazi, el producto demostró ser autodestructivo o nació muerto. Esos dos monstruos híbridos, los más famosos, fueron, de acuerdo con los parámetros históricos, de corta vida, y por cierto eran inviables y estaban condenados a muerte desde el nacimiento. Dejando de lado los experimentos del fascismo y del comunismo, las sociedades modernas tienden a ser producto de la incómoda coexistencia de dos formaciones distintas, orientadas por dos conjuntos de principios diferentes. La mayor parte del tiempo existe un compromiso entre ellas, pero la cohabitación está minada de conflictos ocultos o evidentes; la posibilidad de un enfrentamiento no puede ser aplacada para siempre ni extirpada de la compleja estructura de la sociedad moderna. Una y otra vez, tras un prolongado periodo de coexistencia pacífica, el conflicto vuelve a estallar abiertamente por una u otra razón; eso es lo que ocurre, por ejemplo, en la Europa actual, donde las repúblicas, eminentemente flexibles, se agolpan en la Unión Europea, mientras las naciones, eminentemente rígidas, se quedan atrás y retroceden para retener a las repúblicas en fuga.

Existe, en suma, una relación Haßliebe entre república y nación. Se necesitan mutuamente, pero les resulta difícil cohabitar en paz y espantosamente difícil negociar y conciliar sus diferencias. Se atraen y se repelen al mismo tiempo, con resultados similares a los de las ratas del famoso experimento de Miller y Dollard: se comportan incoherentemente siempre que se las somete a las dos presiones opuestas de “adiencia” y “abiencia”, atracción y repulsión.

Aparte de operar en el mismo terreno y de aspirar a ser el adhesivo que une y mantiene junta a la misma población, la república y la nación difieren una de otra en casi todos los aspectos. Cada una, al estar condenada a la compañía de la otra, debe desplegar también otros medios que los empleados por la tribu, que vivía en una situación de privilegio de la que ni la nación ni la república disponen: el privilegio de ser dueña única del terreno.

Por ser el único enclave de vida, con la solitaria muerte como única alternativa, la tribu podía arreglárselas sin ideología, adoctrinamiento o propaganda, cosas de las que la nación no puede prescindir. Aunque las tribus no necesitaban del "tribalismo", la nación necesita del "nacionalismo", ese credo curioso —por no decir incongruente— que simultáneamente proclama que la esencia precede a la existencia y que la existencia precede a la esencia; es decir, que la nacionalidad es y no es al mismo tiempo objeto de elección. La nación del nacionalismo es algo determinado antes de que sus miembros hayan tenido la oportunidad de elegir, pero es también un valor que sus miembros deben atesorar, cultivar, fortalecer y adornar por medio de sus elecciones cotidianas. La tribu era una realidad, no un valor; si la nación del credo nacionalista desea ser una realidad, debe transformarse en un valor.

Formar parte de la nación requiere esfuerzos cotidianos. Como lo expresara Ernest Renan, la nación es un plebiscito diario, cuya totalidad debe ser diariamente renovada por medio del voto de lealtad. La placentera sensación de pertenencia que ofrece la nación no es gratuita: debe ser ganada. La pertenencia ofrecida es placentera porque, en el caso de la nación, implica la oportunidad de estar a salvo; pero esa seguridad es algo a lograrse, no un hecho consumado. Exige cerrar filas y necesita una acción concertada.

Si sólo estuviera en juego esa exigencia, nada diferenciaría a la nación de multitud de asociaciones o uniones voluntarias, y no quedaría claro por qué la lealtad a la nación debe ocupar un lugar de privilegio entre todas las otras lealtades; tampoco quedaría claro por qué se trata de un compromiso incuestionable, del tipo "mi país siempre, equivocado o no". Para poder reclamar una lealtad única o suprema, que supere a todo otro compromiso, la nación debe atribuirse explícitamente el lugar que ocupaba la tribu sin necesidad de explicarlo, tal vez incluso sin saberlo: el tema de la sangre y el suelo, pero más crucialmente (vivimos, después de todo, en una época consciente de esa contingencia) el tema de la historia

compartida.

Ya resulta banal afirmar que toda narración histórica es selectiva. Sin embargo, resulta menos obvio afirmar algo que con frecuencia ha sido borrado o negado ferozmente: que la narración "hace" la historia. Tal como lo señalaron —cada uno en su estilo y a su manera— Hannah Arendt y Paul Ricœur,[4] el relato histórico extrae los "acontecimientos" del flujo de la vida y luego remodela esos acontecimientos desordenados, verdaderamente "nouménicos" y contingentes en una serie significativa, que puede ser interpretada, absorbida y memorizada. Arendt comparó la tarea del historiador, que transforma la materia prima del "puro acontecer" en una historia susceptible de ser contada, aprehendida y contenida, con el trabajo del poeta, que transfigura "el dolor en lamento" y "el lamento en alabanza". El nacionalismo es una operación de ese tipo, un trabajo de selección y transfiguración del pasado llevada a cabo colectivamente. Es famosa la descripción de Ernest Renan respecto a la nación como el acuerdo para recordar ciertas cosas del pasado y olvidar otras. (Me gustaría precisar un poco el punto: el nacionalismo prescribe que todas las cosas que se ha convenido no recordar deben ser olvidadas.)

La idea republicana ni siquiera se detiene a disputar con su asociada-adversaria nacionalista sobre cuáles son las cosas que deben ser conservadas en la memoria y cuáles son las que deben ser arrojadas al olvido. Hace algo más que cuestionar la selección: niega la virtud, la autoridad y la necesidad del recuerdo histórico, y devalúa el pasado mismo. La idea republicana en su forma pura (que encontró su expresión más vívida durante los momentos más violentos de la Revolución francesa) es precisamente el destronamiento de la historia pasada (recuérdese que Marx, el heredero espiritual de la Revolución francesa, calificó al pasado de "prehistoria" y anunció que la historia aún estaba por comenzar) y la posibilidad de un "nuevo comienzo". En su discurso de aceptación[5] del premio Marc Bloch, Mona Ozouf señaló que al menos en la época de la revolución los republicanos se consideraban capaces de reconstruir la totalidad del orden político

y social, y creían que nada que perteneciera al pasado podía resultar útil al servicio de esa reconstrucción. “La historia no proporciona precedentes ni respaldo, en tanto la duración no revela nada acerca del valor.”

El nacionalismo proclamó que la nación, el legado vivo de una larga y tortuosa historia, era un bien en sí mismo: y no sólo un bien entre otros, sino el bien supremo, que empequeñece y subordina a todos los demás. Los revolucionarios republicanos, por su parte, postularon la república como la fábrica del bien común, y como la única fábrica capaz de producirlo. La sociedad buena de los republicanos se encontraba en el futuro, no se había logrado aún, y difícilmente se la alcanzaría sin el trabajo de la república. Sin embargo, tras esta declaración, la idea de la república se enredó desde el principio en una profunda contradicción, que seguiría acosándola durante casi toda la historia moderna.

La idea de “un nuevo comienzo” (en realidad, no un solo comienzo sino una interminable serie de nuevos comienzos) y la firme negativa a atarse al legado de la historia por el simple reconocimiento de su longevidad convirtieron a la capacidad humana de criticar, razonar y juzgar en el único recurso del que disponía la república para su tarea de producir el bien común. Ese mismo hecho convirtió también a la tríada de libertades —de opinión, de expresión y de asociación— en la condición sine qua non de la vida republicana. Por otra parte, sin embargo, la introducción del bien común pasó a encabezar la lista de los valores republicanos; la felicidad universal fue proclamada el propósito supremo de la república. La gente sería libre para procurarse su propia felicidad y para negociar los medios que aseguraran que esa felicidad fuera universal; pero la causa de la felicidad universal y la de las libertades individuales estaban condenadas a entrar en conflicto en algún momento, y una de ellas debía ceder a la otra. Era inevitable que aparecieran preguntas del tipo: “¿Qué es mejor… que la gente lea malos libros o que no lea?”, para las que no había ninguna respuesta incuestionable. La vida de la república era un incómodo equilibrio entre dos conjuntos de principios de los que se

esperaba cooperación, pero que eran demasiado proclives a entrar en conflicto, y estaba destinada a navegar eternamente entre dos extremos absurdos o directamente desastrosos.

El conflicto interno de la estructura de la república está siempre presente, y el peligro de una concesión errónea o de darle demasiado lugar a un principio, reduciendo indebidamente el otro, no deja de acechar desde ambos laterales. Y sin embargo, los dos principios son como dos piernas: la república no podría caminar erguida sin uno de ellos. Sólo juntos convierten a la república en lo que es: una institución que no considera la libertad de sus ciudadanos únicamente como libertad negativa, como una falta de limitaciones, sino como un poder capacitador, la libertad de participar; una institución que intenta —siempre de manera inconcluyente pero con constante celo y vigor— lograr un equilibrio entre la libertad del individuo de toda interferencia y el derecho de los ciudadanos a interferir. Ese derecho de los ciudadanos a interferir, a participar de la construcción de las leyes que definen el orden que los abarca a todos, es la respuesta republicana a la sangre, el suelo y el legado histórico de la nación: la argamasa específicamente republicana que une a los individuos en una comunidad, la comunidad republicana. Cornelius Castoriadis ha bautizado a este tipo de sociedad como “sociedad autónoma” y la define de la siguiente manera:

¿Qué es la identidad colectiva, el “nosotros” de una sociedad autónoma? Que nosotros somos quienes hacemos nuestras propias leyes, que somos una colectividad autónoma compuesta por individuos autónomos. Y que somos capaces de observarnos, de reconocernos y de ponernos en cuestión en nuestro trabajo y por medio de él.[6]

LA DEMOCRACIA LIBERAL Y LA REPÚBLICA

En sí misma y por sí misma, la búsqueda del bien común no garantiza que los ciudadanos (o más bien, en este caso, los potenciales ciudadanos) sean capaces de "observarse a sí mismos" ni de "ponerse en cuestión", evaluando con una mirada crítica y juzgando las leyes que los gobiernan. Pero sin esa búsqueda no tendría sentido pedirles a los potenciales ciudadanos que se aboquen precisamente a esa tarea. En este punto el liberalismo y el republicanismo se separan; el liberalismo está dispuesto a bajarse del tren republicano en la estación llamada laissez faire —"ser y dejar ser a los demás"—, pero el tren republicano sigue camino hacia la remodelación de la libertad individual en una comunidad automonitoreada, empleando de este modo la libertad individual en la búsqueda colectiva del bien común. Por haberse negado a recorrer el siguiente tramo del camino, el liberalismo se queda con una agrupación de individuos libres pero solitarios, libres para actuar pero que no tienen voz ni voto sobre el ambiente en el que actúan, y que, sobre todo, no tienen ningún interés en ocuparse de que los otros también estén libres para actuar ni en hablarles del buen uso de la libertad de todos. En una agrupación de individuos libres pero impotentes e indiferentes, inmediatamente aparecen las contradicciones entre libertad e igualdad, entre individuo y sociedad, entre bienestar privado y público; la clase de contradicciones que el liberalismo es evidentemente incapaz de manejar, pero también la clase de contradicciones que sólo el liberalismo es capaz de producir, con su propia reticencia a respaldar el principio republicano.

Es por eso, según observa Castoriadis, que "la nación emerge como un conejo de la galera" de "las teorías y las 'filosofías políticas' contemporáneas", en tanto y en cuanto, añadiría yo, la mayoría de esas teorías y filosofías siga encantada por la clase de liberalismo

dispuesto a cerrar los ojos a las consecuencias atomizadoras de una libertad personal no complementada por la dedicación de los ciudadanos a perseguir el bien común, y por su capacidad de actuar en consecuencia. El nacionalismo al que incita la práctica liberal —aun involuntariamente— emerge como promesa de remediar los defectos del propio liberalismo. Para mantener el nacionalismo a raya, la sociedad liberal tendría que dar entrada al principio de la ética y la justicia como bien común, en lugar de considerarlo un asunto privado; en otras palabras, tendría que elevarse a sí mismo hasta el nivel de la república.

Por sí mismo, el liberalismo no resuelve, entonces, el conflicto entre la nación y la república, y menos aún consigue decidir el litigio a favor de la república. En la democracia liberal hay lugar para ambos; incluso podríamos definir el entorno liberal-democrático como el área donde el nacionalismo y la idea republicana compiten constantemente. Están lado a lado, ofreciendo soluciones radicalmente diferentes al mismo problema: cómo reconciliar la libertad individual y la seguridad colectiva, un problema endémico de la sociedad moderna.

Como ya se dijo, la solución que el nacionalismo ofrece a este problema es “mi país siempre, equivocado o no”. La solución propuesta por la idea republicana, expresada con la misma brevedad epigramática, sería algo así como “mi país mientras tenga razón y manifieste el deseo de eludir la equivocación”, o algo aún más exigente: “Es mi país mientras esté en lo cierto y no se niegue a reparar las equivocaciones que ha cometido”.

El nacionalismo exige firmar un cheque en blanco y borrar del prontuario los hechos del pasado. Espera que sus seguidores, los patriotas, manifiesten una virtud principal: lealtad, en tanto el mayor defecto —en realidad, el pecado mortal que merece el castigo más severo— es un amplio espectro de conductas desleales o no suficientemente leales, que van desde el flagrante disenso hasta

la mera falta de entusiasmo. Algo que se espera que los miembros de una nación no harán en ningún caso es preguntar por la ratio de aquello a lo que deben ser leales y por el estatus moral de la exigencia de obedecer valores y normas sin cuestionar el grado de virtud que poseen. Para parafrasear el famoso adagio de Hegel, podemos decir que el nacionalismo define la libertad como "el conocimiento del propio deber".

La idea republicana, por el contrario, sitúa la interrogación crítica como centro de la integración comunitaria; los ciudadanos pertenecen a la república por medio de su activa preocupación por los valores que la política promueve o descuida. La declaración de lealtad de los ciudadanos podría expresarse con las siguientes palabras de Castoriadis: "Tengo un positivo (e incluso egoísta) interés de vivir en una sociedad que se acerque más a la del symposium que a la de El Padrino o la de Dallas".[7]

Si la entrega a la nacionalidad es incondicional y si volverla condicional es un acto de traición, la república, por su parte, es juzgada y evaluada por el grado de libertad que ofrece y garantiza a sus ciudadanos como condición esencial. El "plebiscito diario" de Renan puede o no captar la realidad de la nación, y más de una vez fue criticado por los defensores del nacionalismo; pero, sin duda alguna, el "plebiscito diario" es fiel reflejo de la realidad de la república y de la sustancia de la idea republicana.

DONDE LOS CAMINOS SE SEPARAN

Durante todo el curso de la historia del Estado moderno, el "área de captura" de la nación y la república tendió a superponerse. Esta circunstancia fue una fuente constante de potencial conflicto, pero también ofrecía la oportunidad de una corrección mutua, de que cada socio-competidor protegiera al otro de las funestas consecuencias de los excesos, equilibrando los efectos adversos que cada una de las partes podía ocasionar en detrimento de los individuos. La república proporciona una vía de escape hacia a la libertad cuando el abrazo amoroso pero insidioso y dominante de la nación se torna demasiado asfixiante. La nación ofrece un escape de la libertad: el alivio de la pertenencia y la comodidad de la "no necesidad de elegir" en los momentos en que, por un lado, el espacio público resulta demasiado frío e impersonal, y por otro, en que las responsabilidades que exige la vida republicana resultan demasiado onerosas.

Sin embargo, ahora todo está cambiando. La república está, por así decirlo, "emigrando" del Estado-nación que durante unos cuantos siglos compartió con la nación. Si bien los Estados contemporáneos no tienden a ser menos democráticos ni se han alejado de la esencia del modelo republicano, no obstante la democracia, tal como se la practica dentro del Estado, por más respetuosa que sea de los procedimientos es cada vez más impotente para proteger o corregir las condiciones vitales para la vida de sus ciudadanos. Tras haber perdido gran parte de su anterior soberanía, y al no ser capaz de equilibrar las cuentas o de conferir autoridad al tipo de orden social que prefieren, los Estados contemporáneos no satisfacen la otra condición necesaria de una república viable: la capacidad de los ciudadanos de negociar y decidir conjuntamente "el bien público", y de modelar una sociedad que estén dispuestos a reconocer como propia y a la que puedan rendirle voluntariamente su tributo de

lealtad incuestionable. Debido a que la república del Estado-nación pierde rápidamente gran parte de su potencia de definir y promover el bienestar, el territorio del Estado-nación se convierte cada vez más en el patrimonio privado de la nación. A la república le queda poco poder para garantizar la seguridad a largo plazo de la nación y, por lo tanto, pocas posibilidades de curar o mitigar su complejo de "fortaleza sitiada" y de diluir o reducir su típica belicosidad e intolerancia. La nación ya no parece firmemente arraigada, su futuro ya no parece seguro ni en buenas manos y, en consecuencia, el fracaso de la república augura el renacimiento de un nacionalismo vigoroso, rampante y desenfrenado.

Los parámetros más decisivos de la condición humana surgen ahora de áreas fuera del alcance de las instituciones del Estado-nación. Los poderes que presiden sobre la preservación y el cambio de esas condiciones son cada vez más globalizados, en tanto los instrumentos de control e influencia de los ciudadanos, por poderosos que sean, siguen confinados al ámbito local.

La globalización del capital, las finanzas y la información implica primordialmente su exención del control y de la administración local y, sobre todo, de la administración y el control del Estado-nación. En el espacio en el que esos elementos operan no hay instituciones que se parezcan a los vehículos desarollados por el Estado republicano para posibilitar la participación y la acción política eficaz de los ciudadanos. Y donde no hay instituciones republicanas, tampoco hay "ciudadanía". El concepto de "poderes globales" refleja una realidad incipiente pero ya resistente, dura e indomable, mientras que el concepto de "ciudadanía global" permanece vacío hasta el momento, representando, en el mejor de los casos, un postulado y casi siempre tan sólo una expresión de deseo. Azotado por todas las mareas, arrastrado por poderosos vientos que llegan de sitios remotos sin advertencia, ese concepto representa una condición exactamente opuesta a la de ciudadanía. Las repentinas alzas y bajas actuales de la fortuna colectiva se asemejan cada vez más a las pavorosas catástrofes naturales, aunque incluso esta comparación resulta insuficiente: en realidad,

en esta época tenemos mejores medios de prever un terremoto o un huracán inminentes que de predecir la próxima caída de la bolsa o la desaparición masiva de puestos de trabajo que parecían seguros.

En un ensayo reciente,[8] Jacques Attali explicó la fenomenal popularidad del filme Titanic a partir de la identificación de los espectadores de esa parábola de la soberbia humana estrellada contra un iceberg —que, a causa de la arrogancia del capitán y la docilidad de la tripulación, no fue tomado en serio ni localizado a tiempo— con su propia y desventurada situación actual:

El Titanic es nosotros, nuestra sociedad triunfalista, autocomplaciente, ciega, hipocrítica, despiadada con los pobres; una sociedad en la que todo es predecible salvo los medios de predecir […] Todos suponemos que hay un iceberg esperándonos, oculto en alguna parte del brumoso futuro, contra el que chocaremos para después irnos a pique mientras la música sigue sonando.

No hay un solo iceberg al acecho, dice Attali, sino varios, cada uno de ellos más grande y más traicionero que el anterior. Está el iceberg financiero de la desenfrenada especulación monetaria, las imparables ganancias y las acciones desvergonzadamente sobrevaluadas. Está el iceberg nuclear, con alrededor de 30 países enmarañados en su propia red de conflicto y animosidad, todos ellos capaces de lanzar un ataque nuclear dentro de 20 años. Está el iceberg ecológico, con el volumen de dióxido de carbono en la atmósfera y la temperatura global que no cesa de subir y la docena de instalaciones atómicas que —según coinciden todos los expertos — explotarán tarde o temprano, ocasionando una catástrofe de proporciones mundiales. Y por último, aunque no menos importante, está el iceberg social, con tres billones de hombres y mujeres que se harán prescindibles —carentes de función económica— durante el lapso de vida de la generación actual. La diferencia entre cada uno de estos icebergs y el que hundió al

Titanic, comenta Attali con acritud, es que cuando les toque el turno de chocar contra el barco no habrá nadie allí para filmar el acontecimiento o para escribir versos épicos o líricos sobre el caos que se producirá luego.

Todos estos icebergs (y tal vez otros que por el momento ni siquiera podemos nombrar) flotan fuera de las aguas territoriales de cualquier electorado de “los grandes del mundo”; no es raro, entonces, que la gente a cargo del control político se muestre plácida o poco alarmada por la magnitud del peligro. Pero esa gente no hace nada porque tiene una razón más importante que la ecuanimidad surgida de la falta de interés: “Los políticos ya no están al timón del barco que navega a toda velocidad”. Aunque quisieran, no podrían hacer demasiado.

LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA INCERTIDUMBRE

Sin embargo, los que están a cargo del control político, ¿quieren actuar? Y con las armas de la república rotas, confiscadas por los poderes globales o decomisadas por el Estado que no puede resistir a las presiones globales, ¿dónde encontrar las fuerzas capaces de obligarlos a entrar en acción?

En las democracias no existe un poder coercitivo destinado a mantener a raya el disenso. En el Estado liberal-democrático de hoy no hay campos de concentración ni oficina censora, mientras que las cárceles, repletas como están, no tienen celdas reservadas para los opositores políticos o los heréticos. La libertad de pensamiento, de expresión y de asociación ha alcanzado proporciones sin precedentes y está más cerca que nunca de ser ilimitada. La paradoja, sin embargo, es que esta libertad sin precedentes aparece en el momento en que no existe en qué emplearla y en el que hay pocas oportunidades de convertir la libertad ilimitada en libertad de acción.

Pierre Bourdieu nos ha recordado recientemente una antigua ley universal:

La capacidad de proyección futura es la condición de toda conducta considerada racional […] Para concebir un proyecto revolucionario, es decir, para tener una intención bien pensada de transformar el presente en referencia a un proyecto de futuro, es imprescindible tener algo de control sobre el presente.[9]

Pero el problema es que el “control sobre el presente” es un rasgo conspicuamente ausente en la condición de los hombres y las mujeres contemporáneos. Estos últimos no tienen jurisdicción sobre ningún recurso o salvaguarda que les permita modificar, por no hablar de controlar, su situación, ya sea individual o colectivamente. Algunas modificaciones ya han sido hechas de antemano por fuerzas misteriosas llamadas “recesión”, “racionalización”, “caída de la demanda de mercado” o “reducción”. No obstante, los golpes reverberan más allá de los blancos previstos, y los que los sufren no son solamente los que han sido degradados y privados de su dignidad y/o de su fuente de ingresos. Cada golpe lleva un mensaje para todos los que (por el momento) se han salvado y que se ven incitados a evaluar su propio futuro de acuerdo con la severidad de la probable sentencia y no con el alivio de su suspensión temporaria. El mensaje es simple: todo el mundo es potencialmente prescindible o remplazable: por lo tanto, todo el mundo es vulnerable y cualquier posición social, por elevada y poderosa que pueda parecer en el momento, es a largo plazo precaria: hasta los privilegios son frágiles y están bajo amenaza.

Los golpes pueden estar dirigidos a un blanco específico, pero la devastación que causan no se limita a él. El miedo que generan es difuso y ambiental. Tal como lo expresa Bourdieu, es un miedo “que acosa la conciencia y el subconsciente”. Para escalar las cumbres hay que tener los pies firmemente plantados en la tierra. Pero es la tierra misma la que se vuelve cada vez más inestable, débil, poco confiable… No hay ninguna sólida roca donde asentar los pies para poder saltar. La confianza, condición indispensable de cualquier planificación racional y de cualquier acción decidida, flota, buscando en vano suelo firme desde donde catapultarse. El estado de precariedad, observa Bourdieu, “torna incierto cualquier futuro, impidiendo cualquier previsión racional y desalentando ese mínimo de esperanza en el futuro que uno necesita para rebelarse, en especial para rebelarse colectivamente, incluso contra el presente más intolerable”.

En la actualidad, es común deplorar el creciente nihilismo y el cinismo de hombres y mujeres contemporáneos, la estrechez o la ausencia de sus proyectos de vida, su tendencia a fragmentar la vida en episodios, que deben aprovecharse y exprimirse hasta la última gota sin pensar en las consecuencias. Todas esas acusaciones están bien fundadas. Sin embargo, lo que los predicadores morales que vituperan la decadencia moral no suelen mencionar es que la censurable tendencia que condenan es, en realidad, una respuesta racional a un mundo en el que uno se ve obligado a considerar el futuro como una amenaza, y no como un refugio o una tierra de promisión. Del mismo modo, lo que casi ningún crítico señala es que este mundo, como cualquier otro mundo humano, ha sido hecho por humanos y que, lejos de ser producto de las inescrutables e invencibles leyes de la naturaleza o de la naturaleza humana, irredimiblemente pecadora, es producto, en alto grado, de lo que solamente podemos denominar la política económica de la incertidumbre.

La economía política de la incertidumbre es el conjunto de "reglas para acabar con las reglas", impuestas por poderes financieros, capitalistas y comerciales extraterritoriales a las autoridades políticas locales. Sus principios encontraron plena expresión en el Acuerdo Multilateral de Inversiones —en las limitaciones impuestas a la libertad de los gobiernos de acotar la libertad de movimiento del capital, así como en la manera clandestina en que fue negociado y la reserva en que lo mantuvieron por mutuo acuerdo los poderes políticos y económicos—, hasta que ese acuerdo fue descubierto y sacado a la luz por un grupo de investigadores periodísticos.[10] Los principios son simples, ya que casi todos son negativos; no están destinados a establecer un nuevo orden, sólo a desarticular los órdenes existentes y a impedir que los gobiernos estatales del momento puedan remplazar por otras las leyes anuladas. La economía política de la incertidumbre se reduce esencialmente a la prohibición de reglas y regulaciones —políticamente establecidas y garantizadas— y al desarme de las instituciones y asociaciones defensivas que impedían que el capital y las finanzas fueran verdaderamente sans frontières. El resultado de ambas medidas es un estado de permanente y ubicua incertidumbre, destinada a

remplazar la autoridad coercitiva de la ley como fórmula de legitimación y lograr así obediencia (o más bien, falta de resistencia) a los nuevos poderes supraestatales y globales.

La política económica de la incertidumbre es buena para los negocios. Torna innecesarios los costosos e incómodos instrumentos de disciplina, a los que no remplaza con el autocontrol típico de los entrenados, sino más bien con la incapacidad de actuar de manera concertada de los individuos privatizados y endémicamente inseguros; incapacidad que se profundiza aún más porque esos individuos no creen que exista alguna acción efectiva ni que los problemas personales puedan convertirse en temas colectivos y, menos aún, en el proyecto común de un orden alternativo.

La política económica de la incertidumbre pone fin al molesto, costoso y disciplinado entrenamiento, y particularmente a su brazo coercitivo y a sus agentes de adoctrinamiento. En cuanto a su manera de conseguir sumisión a las reglas del juego o a un juego sin reglas, la incertidumbre endémica desde la base hasta el tope de la escalera social es un sustituto prolijo y barato, aunque muy eficaz, de las regulaciones normativas, la censura y la vigilancia. Aparte del margen de excluidos y prescindibles, que están perfectamente seguros de su exclusión y de su prescindibilidad —y, por lo tanto, no son receptivos a las políticas de la incertidumbre—, no son necesarios los panópticos, ya sea en su pesada versión antigua o en su versión más liviana y actualizada, de alta tecnología. La libertad de mercado es el único instrumento que hace falta para condicionar completamente la conducta humana que mantiene en marcha a la economía global.

En el camino hacia el dominio incuestionado de la economía política de la incertidumbre, las instituciones republicanas son las primeras víctimas. De hecho, todo aquello que representa la república choca de manera estridente con los propósitos o los efectos de las políticas de la incertidumbre. Al tratar de explicar qué

se necesita para ser republicano, como lo era él, el gran historiador francés Marc Bloch afirmó que la forma de poder debía (y podía) ser objeto de una madura deliberación por parte de los ciudadanos; que no debía ni podía ser impuesta a los individuos si éstos no tenían la oportunidad de elegirla. Bloch, que escribía en una época de gran modernidad y que era sensible a las modernas armas de imposición, afirmó que las principales amenazas contra la fe y la práctica republicanas eran la insidiosa instrucción comunitaria que penetraba hasta las zonas más íntimas de los sujetos humanos y la tendencia, igualmente moderna, a calificar de sacrílegos los méritos y vicios del grupo al que uno pertenece.[11] Si Bloch hubiera enumerado las amenazas contra la república medio siglo más tarde, probablemente hubiera nombrado a otros enemigos: el primero hubiera sido el "miedo ambiente", emanado de la incertidumbre existencial y que se condensa en el miedo a la acción, y luego, la nueva opacidad política y la impenetrabilidad del mundo, el misterio que envuelve los lugares donde se originan los golpes y que sedimenta bajo la forma de incredulidad, de imposibilidad de resistirse al destino y de desconfianza ante cualquier sugerencia de un modo de vida alternativo.

LA CAUSA DE LA IGUALDAD EN UN MUNDO INCIERTO

Liberadas de las riendas de la política y de las coacciones locales, la rápida globalización y la creciente economía extraterritorial producen brechas cada vez más grandes entre los ingresos de los sectores más ricos y los más pobres de la población mundial, y dentro de cada sociedad. Además, hay porciones cada vez más grandes de la población que no sólo se ven arrojadas a una vida de pobreza, miseria y destitución, sino que por añadidura se encuentran expulsadas de lo que ha sido socialmente reconocido como un trabajo útil y económicamente racional, convirtiéndose así en prescindibles[12] en lo social y lo económico.

Según el informe más reciente del Proyecto de Desarrollo de las Naciones Unidas (tal como apareció en Le Monde el 10 de septiembre de 1998), mientras que el consumo global de bienes y servicios fue en 1997 el doble que en 1975 y se multiplicó seis veces desde 1950, hay 1 000 millones de personas "que no pueden satisfacer siquiera sus necesidades elementales". Entre los 4 500 millones de habitantes de los países "en vías de desarrollo", tres de cada cinco no tienen acceso a infraestructuras básicas: un tercio no tiene acceso al agua potable, un cuarto no tiene vivienda que merezca ese nombre, un quinto carece de servicios sanitarios y médicos. Uno de cada cinco niños tiene menos de cinco años de instrucción de cualquier tipo, y una proporción similar padece desnutrición permanente. En 70 u 80 de los 100 países "en desarrollo", el ingreso promedio per cápita de la población es actualmente inferior al de hace 10 e incluso 30 años atrás: 120 millones de personas viven con menos de un dólar por día.

Al mismo tiempo, en los Estados Unidos, que es por lejos el país más rico del mundo y la patria de la gente más rica del mundo,

16.5% de la población vive en la pobreza; un quinto de los adultos no sabe leer ni escribir, en tanto 13% tiene una expectativa de vida inferior a los 60 años.

Por otra parte, los tres hombres más ricos del globo tienen un patrimonio privado mayor que la suma de los productos nacionales de los 48 países más pobres; la fortuna de las 15 personas más ricas excede el total del producto de toda África subsahariana. Según el informe, menos de 4% de la riqueza de las 225 personas más ricas bastaría para brindar a los pobres del mundo acceso a cuidados sanitarios y educativos elementales, así como una nutrición adecuada.

Los efectos de esta preocupante tendencia contemporánea han sido ampliamente examinados y debatidos, aunque, por razones que ya deberían entenderse perfectamente, se han tomado muy pocas medidas destinadas a contrarrestarlos, salvo algunas ad hoc, poco definidas y fragmentarias, y no se ha hecho nada por detener la tendencia. Esta reiterada historia de preocupación e inacción ha sido contada y vuelta a contar muchas veces, sin ningún beneficio visible hasta el momento. No tengo la intención de repetir la historia una vez más, sino más bien de cuestionar el encuadre cognitivo y el conjunto de valores con los que se le ha evaluado; un encuadre y un conjunto que impiden la plena comprensión de la gravedad de la situación y, por lo tanto, tampoco permiten la búsqueda de alternativas factibles.

El encuadre cognitivo en que suele situarse todo debate sobre la creciente pobreza es puramente económico (en el sentido de "economía" primordialmente como la suma de transacciones mediadas por el dinero): el encuadre de la distribución de la riqueza y los ingresos y del acceso a un empleo remunerado. Ocasionalmente, suele expresarse además cierta preocupación por la seguridad del orden social, aunque casi nunca —y con razón— en voz alta, ya que algunas mentes agudas podrían ver en la terrible

situación de los pobres contemporáneos una amenaza tangible de rebelión. Ni el encuadre cognitivo ni la escala de valores son erróneos en sí mismos. Más precisamente, no son erróneos en lo que denotan, sino en lo que glosan en silencio y ocultan a la vista.

Uno de los hechos suprimidos es el rol que desempeñan los nuevos pobres en la reproducción y la vigorización de la clase de orden global que es la causa misma de su indigencia y del "miedo ambiente" que vuelve desdichadas las vidas de todos los demás; otro es el grado en el que la autoperpetuación del orden global depende de esa indigencia y de ese miedo en el ambiente. Karl Marx, en la época de emergencia del capitalismo salvaje, todavía no domesticado, todavía demasiado iletrado como para descifrar los mensajes escritos en los muros, dijo que los trabajadores no pueden liberarse sin liberar al resto de la sociedad. Podría decirse ahora, en la época del capitalismo triunfante que ya no presta ninguna atención a los mensajes escritos en los muros (ni a los muros mismos), que el resto de la sociedad humana no puede liberarse de su "miedo ambiente"[13] ni de su impotencia si su parte más pobre no es liberada de sus penurias. Sacar a los pobres de su pobreza no es tan sólo un asunto de caridad, conciencia y deber ético, sino una condición indispensable (aunque meramente preliminar) para reconstruir una república de ciudadanos libres a partir de la tierra baldía del mercado global.

Para decirlo brevemente: la presencia de un gran ejército de pobres y la publicidad dada a su escandalosa situación son un factor de contrapeso de gran importancia para el orden existente. Cuanto mayores sean la indigencia y la deshumanización de los pobres del mundo y de los de la calle de al lado, y cuanto más se las muestre, tanto mejor desempeñarán su papel en un drama que ellos no escribieron y en el que no se postularon como actores.

En otras épocas, la gente era inducida a soportar con docilidad su destino mediante imágenes, vividamente pintadas, del infierno,

siempre presto a tragarse a cualquier culpable de rebeldía. Como todas las cosas sobrenaturales y eternas, el inframundo dedicado a conseguir un efecto similar ha sido traído a la tierra, firmemente situado dentro de los confines de la vida terrenal y presentado de manera de permitir un consumo instantáneo. Los pobres son el Otro de los asustados consumidores… el Otro que, por una vez, es verdadera y plenamente el infierno. En un aspecto vital, los pobres son aquello que el resto querría ser (aunque no se atreven): seres libres de la incertidumbre. Pero la incertidumbre que les toca viene bajo la forma de enfermedades, crímenes y calles infestadas por la droga (eso si les toca vivir en Washington, D. C.), o de una lenta muerte por desnutrición (si viven en Sudán). La lección que aprendemos de los pobres es que la certidumbre debe ser más temida que la detestada incertidumbre, y que el castigo por rebelarse al sufrimiento provocado por la incertidumbre cotidiana es inmediato y despiadado.

La imagen de los pobres mantiene a raya a los no pobres y, de ese modo, perpetúa su vida de incertidumbre. Los insta a tolerar con resignación esa incesante "flexibilización" del mundo. La visión de los pobres encarcela la imaginación de los no pobres y les ata las manos. No se atreven a imaginar un mundo diferente; tienen buen cuidado de no hacer ningún intento de cambiar el que existe. Mientras esta situación se mantenga, hay poquísimas —por no decir ninguna— posibilidades de que exista una sociedad autónoma, autoconstituida, de la república y de los ciudadanos.

Ésta es una buena razón para que la economía política de la incertidumbre incluya, en calidad de ingrediente indispensable, el "problema de los pobres", considerándolo alternativamente como tema de la ley y el orden o como objeto de preocupación humanitaria… pero solamente en una de esas dos representaciones. Cuando se emplea la primera representación, la condenación popular de los pobres —como depravados más que como carenciados— se asemeja tanto como es posible a quemar la efigie del miedo popular. Cuando se usa la segunda representación, la ira contra la crueldad y contra la indiferencia de los azares del destino

puede canalizarse a través de inocuos carnavales de caridad, y la vergüenza que produce la impasibilidad se evapora en breves explosiones de solidaridad humana.

Día a día, sin embargo, los pobres del mundo y del país hacen su silencioso trabajo, socavando la confianza y la resolución de todos aquellos que aún tienen empleo y un ingreso regular. El vínculo entre la pobreza de los pobres y la rendición de los no pobres no tiene nada de irracional. El hecho de ver a los indigentes y destituidos es, para todos los seres coherentes y sensibles, un oportuno recordatorio de que incluso la vida más próspera es insegura y de que el éxito de hoy no impide la caída de mañana. Existe una sensación, bien fundada, de que el mundo está cada vez más superpoblado; de que la única opción que tienen los gobiernos de los países es, en el mejor de los casos, la de optar entre una pobreza generalizada con alto nivel de desempleo —como ocurre en la mayoría de los países europeos— y una pobreza generalizada con un poco menos de desempleo, como en los Estados Unidos. Las investigaciones académicas confirman esa sensación: cada vez hay menos trabajo pago. Y esta vez, el desempleo parece más siniestro que nunca. No parece producto de una "depresión económica" cíclica, una temporaria condensación de la miseria que será disipada por el siguiente boom económico.

Tal como argumenta Jean-Paul Maréchal,[14] durante la época de "intensa industrialización", la necesidad de construir una enorme infraestructura industrial y de construir grandes maquinarias justificó la creación regular de más empleos de los que desaparecían como consecuencia de la aniquilación de las artes y oficios tradicionales; pero evidentemente ya no ocurre lo mismo. Hasta la década de 1970, todavía seguía existiendo una relación positiva entre el aumento de la productividad y las dimensiones del empleo; desde entonces, la relación se hace más negativa cada año. Por lo que parece, se cruzó un importante umbral en el transcurso de los años setenta y se dejó atrás una continua línea de desarrollo que persistió durante por lo menos un siglo. Según investigaciones comparadas realizadas por Olivier Marchands,[15] en Francia el

volumen de trabajo disponible en 1991 era tan sólo 57% del que se ofrecía en 1891: 34 100 millones de horas en lugar de 60 000 millones. Durante ese periodo, el PBI se multiplicó por 10 y la productividad horaria se multiplicó por 18, mientras que el número total de personas empleadas creció, en 100 años, de 19 millones de personas a alrededor de 22 millones. Se han registrado tendencias semejantes en todos los países que iniciaron el proceso de industrialización en el siglo XIX. Las cifras justifican que hay razones para sentirse inseguro incluso en el empleo más estable y regular.

La reducción del volumen de empleo no es, sin embargo, la única razón de inseguridad. Los empleos que aún pueden conseguirse ya no están resguardados contra los impredecibles azares del futuro; podríamos decir que el trabajo es, en la actualidad, un ensayo diario para la prescindibilidad. La "economía política de la inseguridad" se ocupó de que las defensas ortodoxas fueran desmanteladas y de que las tropas que las mantenían fueran desbandadas. El trabajo se ha vuelto "flexible", algo que, dicho con claridad, significa que ahora los empleadores pueden despedir a los empleados a voluntad y sin compensación, y que la acción solidaria —y eficaz— de los sindicatos en defensa de los despedidos es cada vez más una fantasía. "Flexibilidad" también significa la negación de la seguridad: casi todos los trabajos disponibles son de tiempo parcial o por un tiempo fijo, casi todos los contratos son "renovables" con suficiente frecuencia como para impedir que cobre fuerzas el derecho a una relativa estabilidad. "Flexibilidad" también significa que la antigua estrategia vital de invertir tiempo y esfuerzo para lograr capacitación especializada, con la esperanza de lograr una remuneración constante, tiene cada vez menos sentido; por lo tanto, ha desaparecido la opción que antes era más racional para las personas que anhelaban una vida segura.

La subsistencia —esa roca en la que deben descansar todos los proyectos y todas las aspiraciones vitales para ser factibles, para tener sentido y para justificar la energía que requiere su concreción (o, al menos, el intento de concretarlos)— se ha vuelto frágil,

errática y poco confiable. Lo que los partidarios de los programas de "bienestar para trabajar" no toman en cuenta es que la función de la subsistencia no es tan sólo proporcionar un medio de manutención día a día para empleados y dependientes, sino algo de igual importancia: ofrecer una seguridad existencial sin la que no se puede concebir la libertad ni la autoafirmación y que es el punto de partida de toda autonomía. En su forma actual, el trabajo no puede ofrecer esa seguridad, aun cuando consiga cubrir los costos de seguir con vida. El camino del bienestar para trabajar conduce de la seguridad a la inseguridad, o de menos inseguridad a una inseguridad mayor. Ese camino, que incita a la mayor cantidad de gente a seguirlo, hace un eco adecuado a los principios de la economía política de la inseguridad.

Repitámoslo una vez más: la inestabilidad endémica de la vida de la abrumadora mayoría de hombres y mujeres contemporáneos es la causa última de la actual crisis de la república… y, por lo tanto, de la desaparición y el agostamiento de la "sociedad buena" como propósito y motivo de la acción colectiva en general, y de la resistencia contra la progresiva erosión del espacio privado-público, el único del que pueden surgir y florecer la solidaridad humana y el reconocimiento de las causas comunes. La inseguridad engendra más inseguridad; la inseguridad se autoperpetúa. Tiende a atar un nudo gordiano imposible de desatar, que sólo puede ser cortado.

El problema es encontrar el lugar donde el cuchillo de la acción política pueda aplicarse con mayor efecto. Tal vez haya que concebir un coraje y una imaginación que igualen a los de Alejandro Magno…

DEFENSA DEL INGRESO BÁSICO

Thomas Paine fue el primero en postular la idea de un "ingreso básico" independiente del trabajo realizado y vendido. Como es usual, su idea se adelantó a su tiempo; el siglo siguiente iba a consolidar el trabajo bajo la forma de un producto vendido y comprado. El empleo no sólo se convertiría en el único medio legítimo de acceder a un ingreso, sino que además el trabajo era identificado con una actividad vendible, condicionada por la presencia de compradores deseosos de pagar por ella; la demanda del mercado era la única con derecho a diferenciar el "trabajo" del "no trabajo". Tuvo que pasar otro siglo para poner en evidencia las limitaciones y la absoluta insuficiencia del esquema, y para revelar que, en realidad, sobre él se cernía una amenaza a los parámetros éticos, la solidaridad social y la trama de las relaciones humanas.

Dos siglos después de Thomas Paine, su idea de separar la subsistencia esencial del empleo ha sido planteada una y otra vez en toda Europa; en Francia, por Jacques Duboin en la década de 1930 y más tarde por sus seguidores; en Bélgica, por Charles-Fourier Circle en la década de 1980; en Alemania, en Holanda y en España, por los Verdes en años recientes, y en Irlanda, nada menos que por una autoridad como el Congreso Nacional de Obispos.[16] La idea reaparece una y otra vez bajo diferentes nombres y en versiones apenas distintas. Por ejemplo, Yoland Bresson y René Passet hablan de "revenu d'existence";* Philippe van Parijs, de "distribución universal"; Jean-Marc Ferry, del "ingreso por ciudadanía"; Jean-Paul Maréchal, de "el segundo cheque" (véanse los artículos de Euzéby, Maréchal y Bresson en Manière de voir, 41, 1998).

Se ha postulado todo tipo de argumentaciones que respaldan esa idea. El argumento de la necesidad (uno del tipo "no hay

alternativa": no hay suficiente trabajo pago para garantizar la supervivencia de todos) acecha permanentemente desde los laterales, aunque no se desplaza al centro del debate. Otros argumentos ocupan el lugar de privilegio. Algunos invocan la justicia histórica: la actual riqueza de Occidente es el legado conjunto de generaciones y debe beneficiar a todos los descendientes. Otros argumentos se refieren a la equidad básica de los derechos humanos: es cierto que todo el mundo tiene derecho a hacer con su vida lo que considere mejor y tiene la obligación de ganarse los recursos necesarios para concretar esa elección… pero el derecho a seguir con vida que condiciona toda elección y que la precede es propiedad inalienable de todos los seres humanos, no algo que tengan que ganarse. Sin embargo, los argumentos más comunes han sido hasta ahora pragmáticos más que filosóficos: señalan los beneficios de que gozarán las sociedades por permitirles a sus miembros asegurarse la subsistencia sin someterse a la definición de trabajo impuesta por el mercado laboral. Hay muchas áreas cruciales para la vida vivida en conjunto, para la calidad de vida y de las relaciones humanas, que requieren mucho tiempo y esfuerzo, pero que están desatendidas o mal atendidas debido a las presiones que surgen de someter los merecimientos humanos a los veredictos del mercado laboral. Esas áreas son, por ejemplo, el cuidado de los ancianos, los niños, los inválidos y los enfermos; las responsabilidades que implica mantener viva la comunidad y digna la vida en común; la conservación del medio ambiente y el paisaje; el trabajo voluntario en pos del bienestar común; o, simplemente, reunirse para deliberar con vistas a mejorar el destino común. Todas estas áreas y muchas otras (también aquellas que en estas circunstancias resultan inimaginables, pero que sin duda alguna serán descubiertas o inventadas en condiciones más propicias) se marchitan y son rápidamente convertidas en páramos, ya que casi todos los intentos de cultivarlas caen en la irritante cuestión del dinero que hay que pagar para que el trabajo se haga, de modo que el intento se frustra antes de empezar. Un ingreso básico, alegan todas las argumentaciones favorables, liberaría el tiempo, el trabajo, el pensamiento y la voluntad necesarios para ocuparse adecuadamente de las áreas ahora descuidadas, para beneficio evidente de la calidad de vida de todos los involucrados.

Sin embargo, la necesidad de preservar o restaurar las condiciones básicas de la vida y la ciudadanía republicanas no ha figurado de manera prominente en el debate acerca del ingreso básico; al menos, no con la importancia que merece. No tengo intención de cuestionar ninguno de los argumentos esgrimidos hasta ahora; todos ellos son válidos y todos merecen una seria consideración. Y si se los considera seriamente, sin duda alguna se los encontrará convincentes y atractivos. No obstante, el argumento decisivo a favor de la incondicional garantía social de una subsistencia básica no se hallará en la obligación moral hacia los disminuidos e indigentes (por redentor que sea el cumplimiento de esa obligación para la salud ética de la sociedad), ni en las interpretaciones filosóficas de la equidad o la justicia (por importante que sea despertar y mantener la conciencia humana en ese aspecto), ni en los beneficios de la calidad de vida en común (por cruciales que sean para el bienestar general y para la supervivencia de las relaciones humanas), sino en su significación política o en su importancia para la política: su rol crucial en la restauración del perdido espacio privado-público, y en cuanto a dar contenido a ese espacio privado-público actualmente vacío. En otras palabras, en el hecho de que es condición sine qua non para el renacimiento de una ciudadanía y una república plenas, ya que ambas solamente son concebibles en compañía de gente confiada, gente libre del miedo existencial… gente segura.

La mejor defensa de la aplicación del ingreso básico ha sido realizada, hasta ahora, por Claus Offe (con Ulrich Mückenberger e Ilona Ostner) en 1991.[17] Los autores preceden su propuesta con la siguiente justificación:

En este capítulo, deseamos defender la tesis de que un ingreso básico garantizado por el Estado es una política social necesaria; de que, dada la actual y predecible crisis laboral, su introducción cumpliría las obligaciones de un Estado social y de que, incluso en estas circunstancias, es posible arbitrar y financiar esa garantía básica para todos los ciudadanos.

En otras palabras, los autores: 1) Plantean su propuesta como una medida de política social. Señalan que, dada la disminución de la oferta de trabajo, los métodos ortodoxos de cumplir con los objetivos de la política social no bastan. 2) Simultáneamente suponen, de manera tácita, que existen el deseo político y la fuerza necesaria para implementar esos objetivos; si es preciso, por otros medios. 3) Calculan los costos de las medidas propuestas, con la intención de demostrar que son afrontables; de esa manera, pretenden eliminar o desautorizar las objeciones que obstaculizan su aceptación por parte de las autoridades políticas existentes o que impiden que sean reconocidas como programa correcto por parte de las fuerzas políticas de mayor importancia. Los méritos de la propuesta de Offe et al. son innegables, pero los argumentos utilizados para convencer al lector de su necesidad son cuestionables en tres aspectos (suponiendo, en realidad, que los argumentos, por razones tácticas, no hayan sido deliberadamente debilitados ad usum Delphini… es decir, que no se les haya dado una forma comprensible y aceptable para los políticos o, al menos, para los políticos que buscan una solución operativa para algo que genuinamente consideran un problema).

En primer lugar, la importancia de la propuesta se reduce considerablemente si el ingreso básico es presentado como “una medida de política social”. Esa presentación sugiere que la razón de recurrir a un ingreso básico general es resolver “el problema de los pobres”: sacar a los pobres de su pobreza. Sin duda alguna, ése es un argumento importante a favor del ingreso básico, pero si todo queda ahí, la medida propuesta no pasa de ser otro método de “controlar la crisis”, otra medida “concentrada en un solo tema”, perfectamente acorde con el estilo de la política actual, dedicada a “la resolución de problemas” y no a idear estrategias guiadas por una visión amplia. Pero el ingreso básico es más —mucho más— que una manera de enfrentar el problema de una sola categoría de la población, sin afectar al resto. Por una parte, sus posibilidades de implementación se reducen cuando se le concibe como tema de interés exclusivo de los pobres y solamente para su beneficio. Por

otra parte, de concretarse la aplicación del ingreso básico, la medida no cambiaría solamente el destino de los pobres. Serviría para reintroducir estándares éticos en la vida de la sociedad, sustituyendo el principio de competir por el de compartir. Establecería un derecho basado en la ciudadanía y no en el hecho de "necesitarlo más que otros" y no necesitaría, por lo tanto, de divisivas y descalificadoras "pruebas de recursos". Y cambiaría radicalmente la naturaleza de la política, que dejaría de ser un agente de la ley y el orden y una brigada de control de crisis para convertirse en una fuente de bienestar común y en la escena en la que los intereses individuales y grupales se reconfiguran como temas de preocupación pública de todos los ciudadanos. En vez de dedicarse a apaciguar las divisiones y a impedir que los conflictos entren en erupción, la política podría llegar a convertirse incluso en la sementera de la solidaridad. Y finalmente, pero no menos importante, tras haber liberado a sus ciudadanos de la incertidumbre que rodea a sus actividades de subsistencia, la política los dejaría en libertad para ocuparse de sus derechos y obligaciones republicanas.

En segundo lugar, no resulta del todo evidente que la clase política actual esté motivada por el deseo o impulsada por la necesidad de "cumplir con las obligaciones del Estado social", y tampoco es obvio, por consiguiente, que la invocación de esos motivos o "necesidades" (en política, nada es "necesario" si las fuerzas políticas no lo imponen) sirva de algo (traté de explicar detalladamente por qué esas afirmaciones son dudosas en mi obra Trabajo, consumismo y nuevos pobres). El Estado de bienestar fue producto de una coyuntura histórica única, y no hay nada que lo mantenga a flote una vez desaparecida la "sobredeterminación" generada por esa coyuntura. Ahora que el Estado ya no se ocupa de convertir en producto al capital y al trabajo, y que la productividad y las ganancias se han emancipado finalmente del trabajo, el Estado de bienestar ha perdido gran parte de su utilidad sociopolítica, en especial, esa parte que era sostenida por un consenso multipartidario. El respaldo del Estado de bienestar fue durante mucho tiempo extrapartidario, verdaderamente "más allá de la izquierda y de la derecha". Hoy, lo que está más allá de la izquierda

y de la derecha ya no es la necesidad de conservar "el ejército de reserva de mano de obra" listo para reincorporarse al servicio activo; tampoco resulta necesaria la tarea ética, acorde con el objetivo anterior, de mejorar la suerte de los pobres. El nuevo consenso generalizado, para usar la medulosa expresión de Löic Wacquant, ya no es aliviar la situación de los pobres sino más bien librarse de ellos, borrándolos de la agenda de las preocupaciones públicas. A eso alude la idea de "bienestar para trabajar" (en su versión inglesa) o "del bienestar al bien-trabajar" (en su más torpe versión estadunidense). Demostrar que esa política da como resultado una disminución de la pobreza es absurdo. Lo que se espera de ella es que reduzca considerablemente el número de gente "que vive de la caridad", e incluso que haga desaparecer el doloroso tema moral de "la carga de los pobres". Es improbable que los pobres se vuelvan más ricos; el traslado de fondos de los salarios sociales a los subsidios para empleadores es básicamente una operación puramente formal, pero implica potenciales beneficios: puede eliminar el tema de la persistente pobreza del inventario de las preocupaciones públicas (en particular, de las preocupaciones éticas) y hacer menos detectables los enormes costos sociales del tipo de modernización alimentada y conducida por el precio de las acciones y los intereses de los accionistas.

En tercer lugar, todos los argumentos fundados en la "afrontabilidad" implican siempre la aceptación del "Estado social" esencialmente como la transferencia de dinero de los que lo ganan a los que no lo ganan. Esa aceptación se basa, inevitablemente, en una larga cadena de presupuestos tácitos: la identificación del trabajo con el trabajo pago y la del beneficio social con el valor de mercado son los más importantes. En vez de enunciar abiertamente esos presupuestos, con el objeto de dejar al descubierto su arbitrariedad (y hacerlo es una condición necesaria para el éxito del "ingreso básico"), se reconfirma de este modo su validez, impidiendo todo intento de combatirlos. Por el mismo motivo, argumentar en términos de "afrontabilidad" debilita en vez de vigorizar el planteo de la necesidad del "ingreso básico". Además, otra vez se disminuye así la trascendencia de la reforma propuesta. Si, a pesar de todas esas desventajas, el ingreso básico es aceptado,

haberlo introducido bajo el auspicio de un cálculo de tipo contable lo cargará de entrada con un error potencialmente terminal y difícil de borrar, lo que lo condenará a un futuro problemático. La política del ingreso básico estará condenada así a una vida de recortes y regateos; lejos de convertirse en la base de una nueva seguridad, sólo será otro factor de incertidumbre. Desde un punto de vista republicano, considerar la introducción de un ingreso básico como otra forma de redistribución, aceptable sobre la base de su factibilidad financiera y publicitada como medida precautoria destinada a evitar el malgasto del dinero de los contribuyentes, es desperdiciar la oportunidad de renegociar el significado de la política y de la ciudadanía.

Intento defender la pensada y bien argumentada propuesta de Offe, Mückenberger y Ostner de la amenaza que implica venderla demasiado barata o de ofrecérsela al comprador equivocado… En cuanto a su sustancia, la propuesta tiende a la construcción de una agenda pública capaz de resucitar o rejuvenecer las marchitas instituciones de la república y la ciudadanía y, lo que es aún más importante, ofrece la posibilidad de desarraigar las principales aflicciones que produjeron el agostamiento de la república y la ciudadanía y las despojaron de su atractivo. Si se convirtiera en ley, el "ingreso básico" o la separación del derecho al ingreso individual de la capacidad de ganar ingresos probablemente no lograría erradicar todos los aspectos de inseguridad existencial (por cierto, no inmediatamente ni de una sola vez), pero sin duda alguna parece el medio más radical para eliminar sus causas.

Offe y sus colaboradores han elaborado detalladamente su proyecto, y cada una de las proposiciones específicas merece una discusión minuciosa. Los autores aceptarán seguramente que muchas facetas prácticas de su propuesta se beneficiarían con un debate más profundo. También coincidirán en que los obstáculos para la introducción de un ingreso básico posiblemente sean más numerosos que los que ellos consignan… la ausencia de motivaciones políticas o las dudas respecto al balance de cuentas, aun cuando esas objeciones sólo se activen cuando la propuesta sea

finalmente aceptada como parte de la agenda pública.

Por ejemplo, la idea de Offe et al. acerca del derecho a un ingreso garantizado (al igual que mi discusión anterior de esa idea en Trabajo, consumismo y nuevos pobres) fue sometida a un intenso escrutinio crítico en un número reciente del Arena Journal.[18] Trevor Hogan señaló que la defensa, tal como fue presentada en la propuesta original y también en mis comentarios, estaba lejos de ser completa; de hecho, la medida crucial que requiere ni siquiera había sido mencionada. Desde el punto de vista de Hogan, la propuesta, tal como fue enunciada, ignora el hecho de que la nuestra es una sociedad de consumo e ignora igualmente la manera en la que esa sociedad produce y seguirá produciendo consumidores.

La lógica del capitalismo de consumo es liberar la persecución de fines heterogéneos e inducir a todos a buscar gratificaciones individuales de infinitos deseos. Las comunidades morales y las colectividades de toda clase están constantemente socavadas por un orden social consumista. Los proyectos de agregar ingresos y abandonar la ética del trabajo no detienen la lucha de la clase media por conseguir bienes de posición ni impiden su temor de perder su estado de gracia —fácilmente conseguido— de buenos consumidores para caer en el ardiente pozo de los condenados.

Hogan sugiere que nada de eso cambiará solamente por la introducción del derecho a un ingreso universal. La sociedad de consumo seguirá haciendo lo que su naturaleza le dicta: alimentar deseos y expectativas y coronar cada nuevo producto en oferta con el valor agregado del bien posicional, el que no se desea sólo por sí mismo sino por la distinción que confiere a sus consumidores; la carrera del consumo difícilmente se detendrá y, por lo tanto, siempre habrá nuevos pobres e indigentes, e incluso nuevos "consumidores defectuosos". Para detener la carrera hace falta algo más que ofrecerle a todo el mundo la oportunidad de participar en

ella. Hogan recuerda que “casi todas las sociedades premodernas acentúan la necesidad de disciplinar el deseo y de refrenar el impulso colectivo respecto a la acumulación de riquezas materiales”. Señala que, si no se ponen límites a los desenfrenados deseos de nuestra época, si la idea de finitud no se reintroduce en la agenda de vida y las sociedades no se hacen cargo una vez más de promover y custodiar la sobriedad colectiva, se logrará muy poco instrumentando aun las medidas más radicales de redistribución.

No existen medidas capaces de resolver de golpe todos los problemas, y la crítica de Hogan es correcta cuando señala que el ingreso básico no modificará algunos de los efectos colaterales de la sociedad de consumo. Sin duda alguna, el tema de la escasez y de la finitud de los recursos de la tierra no será solucionado; sin embargo, eso no implica que no mejoren sus posibilidades de resolución.

Para empezar, el derecho a un ingreso universal disminuirá las apuestas del juego del consumo, ya que entrar en él ya no será cuestión de supervivencia. La sociedad de consumo, bajo su forma actual, lucha por monopolizar el control de la supervivencia; para todos los que viven en ella, entrar en el mercado, comprar y consumir sus productos es la única manera de seguir con vida. Esta circunstancia suma atractivo al juego del consumo y también le confiere una formidable gravedad que resulta incuestionable para cualquiera que ya participe o que quiera participar en él. El consumismo habla de más elecciones, pero, por ser un asunto de vida o muerte, en realidad no permite elegir. Una vez que el asunto de vida o muerte se resuelve fuera del mercado e independientemente de él, el consumismo se reduce a sus verdaderas proporciones: como una elección de estilo de vida, no como una necesidad existencial. Al disiparse la ilusión óptica de inevitabilidad y de “no alternativa” —la defensa más confiable de la sociedad de consumo—, la vida de consumo y mayor y mayor consumo puede convertirse en un valor entre otros, en un estilo de vida entre otras alternativas. Cuando pierde ese aire de destino único, puede compararse con sus alternativas realistas y analizarse según sus méritos y defectos relativos, ser adoptada o rechazada. La

posibilidad de salirse del juego del consumo puede volverse entonces cada vez menos marginal y dejar de ser la alternativa tan sólo de los descastados por decreto o los vagabundos por elección. Únicamente cuando se aligera el peso del "ser o no ser", el juego del consumo, su valor y deseabilidad se convierten en tema de deliberación pública y de elección práctica.

El "ingreso básico" no pretende ser una medida en contra de la libertad de elección. Si su eficacia tuviera que pagarse con limitaciones colectivas de la libertad individual (por no hablar de limitaciones legisladas y coercitivas), ese precio destruiría todos sus potenciales beneficios, ya que éstos consisten, después de todo, en dar una base para una sociedad madura y autónoma. El propósito de la república (si es que la república tiene algún propósito sustancial) no es imponer un modelo preconcebido de "vida buena", sino permitir que sus ciudadanos discutan libremente los modelos de vida que prefieren y que los lleven a la práctica; la república tiene que ver con la ampliación, no con la reducción, de las opciones; tiene que ver con el fortalecimiento y no con la limitación de las libertades individuales. El desacoplamiento del derecho al ingreso y el trabajo pago y del mercado laboral puede servir a la república en un solo aspecto, pero se trata de un aspecto crucial: el de alejar la espantosa mosca de la inseguridad de la dulce miel de la libertad. Si hay algo que limitar son los riesgos que implica la práctica de la libertad. Pero esta limitación de riesgos y daños es precisamente el objetivo más crucial del ingreso básico. Cuando se alcanza este objetivo (si es que se alcanza), los hombres y las mujeres que ya no temen usar su libertad pueden encontrar el tiempo, el coraje y la voluntad necesarios para construir significados cada vez más humanos de su humanidad, para considerar y elegir formas de vida que sean satisfactorias y racionales al mismo tiempo.

El punto central de la crítica de Geoff Sharp, al igual que la de Trevor Hogan, es el impacto destructivo del consumismo, que en su opinión arrasará los efectos del derecho al ingreso universal y se resistirá a remplazar la ética del trabajo orientado hacia el mercado

por el impulso al trabajo puro. Ese impulso, según Sharp, podría florecer y guiar el esfuerzo productivo humano solamente en condiciones de reciprocidad. Es cierto, dice Sharp, que "por más reprimida que esté nuestra memoria de la reciprocidad como forma de vida, persiste en la vida familiar, en la amistad e incluso en la conversación". Pero —y es un gran "pero"—, "como forma de vida, la reciprocidad nunca tuvo que enfrentar la amenaza de una completa destrucción en nombre del progreso y la normalidad", tal como ocurre actualmente, por cortesía de las erosivas presiones del consumismo. Por lo tanto, lo que se requiere es nada más y nada menos que "la voluntaria constitución de nuevas prácticas":

Idealmente, se requeriría la capacidad de entender de qué modo está estructurado el intercambio de productos para promover hasta tal punto el individualismo y la codicia, borrar el rostro del otro e investir las cosas que se intercambian con un aura de valor por sí y en sí mismas. Sería necesaria una conciencia ética más aguda para sentar la base de cualquier comunidad recíproca.

Sin duda alguna, la argumentación de Sharp es válida. Los consumidores de la sociedad de consumo podrían aprender mucho de la reconstrucción, hecha por Marcel Mauss, de una antigua y desaparecida sociedad en la que el don, lejos de ser una (extinguida) excepción practicada en los límites de una sociedad preparada para otra clase de relación humana, era la forma más usual adoptada por todos los intercambios. Pero la sugerencia de que deberían empezar su larga y tortuosa autorreforma estudiando a Mauss en vez de establecer las condiciones sociales necesarias para una elección genuina (incluida la posibilidad de renunciar a la vida de perpetua elección del consumidor) es igual a poner el carro delante del caballo. Para leer a Marcel Mauss como algo más que un coleccionista de curiosidades etnográficas, es necesario tener en la vida una seguridad que permita atreverse a nadar, si es preciso, contra la corriente, y seguir nadando durante todo el tiempo que haga falta para que otros nadadores se unan al esfuerzo y poder lograr, mediante el esfuerzo conjunto, que la corriente cambie de dirección.

Tal como están las cosas, se podría calcular que 19 de cada 20 habitantes de la Tierra estarían mejor si la reciprocidad y el intercambio de bienes cambiaran sus lugares y si el comercio de bienes se convirtiera en algo tan marginal, o casi, como lo es hoy el don. Sin embargo, poco más podemos deducir de los números, ya que sólo están constituidos por cifras. Las cifras deben dejar de ser cifras antes de que podamos hacer elecciones verdaderamente racionales, es decir, elecciones que también incluyan dentro del rango de las alternativas el significado de la racionalidad misma, así como imágenes de la vida buena que sirvan para medir la racionalidad de las elecciones. Elevar las cifras al nivel de seres racionales entendidos como tales o, al menos, la tarea modesta de dar un primer paso en esa dirección es, precisamente, el objetivo (sin duda alguna, distante y sólo oblicuamente alcanzable) de la idea del “ingreso básico”.

EL UNIVERSALISMO DE VUELTA DE SU EXILIO

Se plantea un inconveniente que obstaculiza más que cualquier otro, enunciado u oculto, las perspectivas de la propuesta de Offe: en las condiciones actuales es difícil encontrar una agencia suficientemente poderosa como para concretar la idea, aun cuando la factibilidad práctica de la idea y de sus enormes alcances haya sido reconocida y considerada válida y urgente. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, los poderes verdaderamente poderosos de hoy son esencialmente extraterritoriales, mientras que las sedes de acción política siguen siendo locales, por lo cual la acción no llega a los lugares donde se fijan los límites de la soberanía y donde se deciden —por acción o por omisión— las premisas esenciales de los emprendimientos políticos.

Esta separación del poder y la política suele designarse con el nombre de globalización. Como ya he indicado (en Globalization: The Human Consequences), el término globalización ocupa en el discurso actual el mismo lugar que ocupó durante la época moderna el término universalización… porque globalización se refiere a lo que nos está ocurriendo y no —como ocurría en el caso de universalización— a lo que necesitamos, debemos o pretendemos hacer. Globalización señala la naturalización sui generis del curso adoptado por los asuntos mundiales: se mantienen fuera de las fronteras y de todo control y adquieren un carácter casi elemental, imprevisto, imposible de anticipar, espontáneo y contingente. Tal como el usuario de la WWW solamente puede elegir entre las opciones que se le ofrecen y no puede ejercer influencia sobre las reglas operativas de Internet ni sobre el espectro de opciones disponibles según esas reglas, los Estados-naciones lanzados al entorno globalizado tienen que jugar el juego siguiendo las reglas y se arriesgan a severos castigos o, en el mejor de los casos, a una total carencia de efectividad, si las ignoran.

Para resumir: basta decir que aunque el Estado es el único agente legislativo técnicamente capaz de introducir un ingreso básico (dentro de su territorio soberano, por supuesto), es simultáneamente incapaz de hacerlo por sí solo. Podemos imaginar qué pasaría si intentara hacerlo, y seguramente encontraríamos una profusión de datos que confirmarían nuestras suposiciones. Resulta muy instructivo un ejemplo estadounidense: una vez que el bienestar social dejó de ser de competencia federal, se estableció la competencia negativa entre los estados, que intentaron superarse entre sí en mezquindad, reduciendo los servicios de bienestar social y convirtiendo el acceso a ellos en algo oneroso y humillante. Cada estado temía convertirse en un "imán de bienestar" si era más generoso en sus previsiones. Ahora, cuando los límites interestatales se han vuelto más porosos, los controles fronterizos se han reducido y —al menos dentro de la Unión Europea— la gente puede buscar residencia y empleo en cualquier país que elija, cualquier Estado europeo que intente legislar en favor de condiciones de vida más atractivas y seguras que sus vecinos corre el riesgo de desencadenar el mismo efecto. Sólo una acción concertada en el nivel continental o incluso supracontinental —aún no suficientemente institucionalizada— podría disipar la amenaza del "imán del ingreso básico".

Evidentemente, una vez que el poder que gobierna la creciente "flexibilidad" de las condiciones de vida y, por lo tanto, el cada vez más profundo Unsicherheit que satura todo el transcurso de las vidas humanas se ha vuelto global (o, al menos, supraestatal) de facto, la condición preliminar para emprender una acción tendiente a mitigar los niveles de inseguridad es elevar la política a un nivel tan internacional como aquel en el que operan los poderes actuales. La política debe ponerse a la altura del poder, que se ha liberado para vagar por el espacio sin control político… y para lograrlo, debe desarrollar instrumentos que le permitan alcanzar los espacios en los que esos poderes "fluyen" (para usar el término de Manuel Castells). Lo que se necesita es nada menos que una institución internacional republicana en una escala equivalente a la de los

poderes transnacionales. O, como lo expresara recientemente Alain Gresh en un artículo conmemorativo del 150 aniversario del Manifiesto comunista,[19] lo que hace falta es un "nuevo internacionalismo".

Hay pocas señales del surgimiento de algo semejante a un nuevo espíritu internacionalista. Los estallidos de solidaridad supranacional son casi carnavalescos, esporádicos y de corta vida. Los medios acuñaron el expresivo término de "fatiga asistencial" para denotar la persistente tendencia de la solidaridad internacional a evaporarse al cabo de pocos días, ni siquiera semanas. Tal como señala Gresh, Bosnia no fue una repetición de fines del siglo XX de la Guerra Civil Española, mientras que, ante las actuales confrontaciones en Argelia y otra docena de sangrientas guerras civiles o masacres orquestadas por los gobiernos, tanto de "extranjeros" como de minorías étnicas o tribales, sólo se perciben, a media voz, sonidos de desaprobación en las salas de conferencia, sin que nadie emprenda ninguna acción al respecto. Hay nobles excepciones, como Amnistía Internacional o Greenpeace, pero en general los pocos esfuerzos idealistas destinados a derribar el muro de indiferencia consiguen únicamente el respaldo nominal de algunos gobiernos (y una hostilidad subterránea o abierta por parte de otros); ningún movimiento popular apuntala la actitud que esas instituciones promueven desinteresadamente. Los activistas de Médicos sin Fronteras se han quejado amargamente de que su iniciativa, que los medios han calificado de "acción humanitaria", ha sido cínicamente explotada por los poderes actuales para justificar su propia inactividad, por ejemplo, en Bosnia o en Rwanda, y para limpiar "por procuración" las conciencias de sus súbditos.

El espíritu parroquial (l' esprit de clocher, como lo llaman los franceses) ejerce su dominio supremo. Los voceros del capital y de las finanzas extraterritoriales, "fluyentes", parecen haber sido los únicos que, hasta el momento, alzaron la voz en su contra, pero su indignación es altamente selectiva. Despotrican contra las barreras comerciales o el control de los movimientos de capital y contra las

leyes que dan primacía a los intereses de la población local por encima de la competitividad, el libre comercio y la productividad mundiales. Pero no les importa la creciente fragmentación de las soberanías políticas. ¿Y por qué habría de importarles? Cuanto más pequeñas (y débiles) sean las unidades políticas, menos posibilidades tendrán de oponer una resistencia eficaz a la clase de "internacionalismo" promovido por las finanzas mundiales y menos podrán contrarrestarlo por medio de una acción colectiva independiente. Y tampoco hablan de las respuestas globales mal dirigidas y "xenófobas" que provocan sus operaciones globales. No fomentan deliberadamente (y no necesitan hacerlo) esas respuestas, pero sólo pueden regocijarse cuando la furia causada por la creciente impotencia de los gobiernos y de las comunidades, que ya no pueden reivindicar sus humillaciones, es canalizada (y disipada) en una hostilidad contra los "ajenos": los trabajadores e inmigrantes extranjeros. Y así, los debates públicos acerca de las maneras y los medios para remediar el lamentable estado de los asuntos locales se concentran en los "extranjeros que viven entre nosotros", en los mejores métodos de localizarlos, arrestarlos y deportarlos "al sitio del que han venido", sin atacar, mientras tanto, el verdadero origen del problema.

Tal como lo ejemplifica la interpretación popular y popularizada del comunitarismo intelectualmente de moda, la reacción de aquellos amenazados de perder su identidad a manos de fuerzas globales homogéneas y homogeneizantes fortalece, en todo caso, los efectos de esa presión. Como lo expresa agudamente Phil Cohen,

en los escritos recientes, los hogares lejos del hogar ofrecidos por las ideologías políticas o por las religiones, las culturas populares o nuevas etnias han llegado a parecerse más a orfanatos, prisiones o clínicas mentales que a sitios de potencial liberación.[20]

Con mucha frecuencia, los valores comunales, que son ostensiblemente el premio de la lucha, se reducen, según observa

Benjamin R. Barber,[21] a la mezcla de ritmos latinos y de reggae con los sonidos de música pop que es común escuchar en los barrios de Los Ángeles, a comer Big Macs regados con cerveza en Francia y hechos con carne búlgara en Europa del Este o a exigir que el Mickey Mouse de Disneylandia-París hable en francés, todas ellas concesiones que los comerciantes globales no aceptan sin resistencia pero que, en realidad, aplauden con entusiasmo. Hay que modificar las semillas según la calidad del suelo, si es que se quiere cosechar lo mismo en todas partes. El poder global de los imperios de MTV, McDonald's o Disney emerge de esos ajustes "acordes a la comunidad" más vigorosos y herméticos que nunca.

Advertida o inadvertidamente, los separatistas de todos los matices y colores establecen una alianza poco santa con las fuerzas despiadadas de la globalización. Es más fácil someter a cinco o seis "Estados soberanos" pequeños y débiles que poner de rodillas a un solo Estado más fuerte y más grande. Por eso los separatistas y, particularmente, los perpetradores de limpiezas étnicas (el tipo de medidas destinado a hacer que la separación sea duradera y, posiblemente, irreversible) pueden contar con el apoyo tácito de los poderes existentes; con toda confianza pueden pasar por alto las declaraciones que hacen esos poderes y sus voceros de relaciones públicas sobre su respeto hacia los nobles y elevados principios humanitarios y los derechos humanos. Después de todo, la tarea de los separatistas, si tiene éxito, aumenta la fragmentación política del mundo, sobre la cual descansan el dominio de los poderes extraterritoriales y su libertad de todo control político. Cuanto más pequeñas y débiles sean las potenciales repúblicas, tanto más remota es la perspectiva de existencia de una gran república global.

Los fanáticos de la limpieza étnica y de la pureza tribal son ejemplos extremos de la locura del deseo de seguridad. Pero defender leyes de asilo cada vez más estrictas, cerrando las fronteras a los "emigrantes económicos" y ejerciendo un control más riguroso de los extranjeros que ya están dentro del país, representa la misma tendencia a recanalizar la energía generada por las verdaderas amenazas a la seguridad a través de vías que, aunque

dejan salir la correntada, son en realidad afluentes de los mismos torrentes que erosionan los cimientos de una subsistencia segura. Con frecuencia, esta tendencia es estimulada por la inclinación —fácilmente comprensible— que tienen las clases políticas a desviar la causa profunda de ansiedad —es decir, la inseguridad individual — hacia una preocupación popular que amenaza a la identidad colectiva. Esa desviación resulta políticamente atractiva por una razón convincentemente pragmática. Ya se ha dicho que, dado que las raíces de la inseguridad individual están plantadas en lugares anónimos, remotos o inaccesibles, no es claro qué pueden hacer los poderes visibles, locales, para remediar la situación; pero sí parece haber una respuesta clara y directa para el otro problema, el relacionado con la identidad colectiva: los poderes locales todavía pueden usarse para intimidar y expulsar a los inmigrantes, para poner bajo la lupa a los asilados, para arrestar y deportar a los extranjeros no deseados. Los gobiernos no pueden prometerles honestamente a sus ciudadanos una existencia segura ni un futuro cierto, pero por el momento pueden descargar al menos una parte de la ansiedad acumulada (e incluso sacar provecho electoral) demostrando su energía y determinación en la guerra contra los buscadores de empleo y otros transgresores, intrusos que irrumpen en los limpios, tranquilos, ordenados y familiares patios traseros.

Y de este modo, en el lenguaje de los políticos que buscan votos, los complejos y difundidos sentimientos de inseguridad existencial se traducen en una simple preocupación por la ley y el orden (es decir, por la seguridad física y la seguridad de los hogares y pertenencias privados), mientras que el problema de la ley y el orden se mezcla, a su vez, con la problemática presencia de minorías étnicas, raciales o religiosas… y, de manera más general, con estilos de vida diferentes.

En Alemania, Manfred Kanther, el ministro del Interior del gobierno de Helmut Kohl, declaró, anticipando las elecciones de septiembre, que 1998 era “el año de la seguridad”, y prometió al mismo tiempo una guerra contra el delito y severas medidas para restringir la inmigración. Los oponentes de Kohl, los socialdemócratas, no

quisieron quedarse atrás. Y entonces Gerhard Glogowski, el socialdemócrata que era ministro del Interior de la Baja Sajonia, exigió la restauración de los controles fronterizos alemanes, ya que las fronteras germanas estaban, en su opinión, inadecuadamente controladas por los firmantes del Acuerdo Schengen. En ambos extremos del espectro político alemán, la guerra contra el delito se mezcló con la retórica antiextranjeros (y, particularmente, antiinmigrantes).

En esta ocasión, como en muchas otras, los acuerdos de seguridad común de la Unión Europea son cuestionados y se paga tributo al recuerdo de la seguridad administrada por el Estado-nación. Los líderes políticos de los Estados integrantes se acusan entre sí de funcionar como "imán para los extranjeros" por manifestar una actitud apenas tibia respecto a la doble amenaza del flujo inmigratorio y el delito en alza; y se exhortan mutuamente a endurecer las medidas y a prepararse mejor para rechazar el doble riesgo.

Una vez activados, los sentimientos parroquiales tienden a ganar fuerza en vez de perder impulso. El enredo provocado por un nudo de mutuos reforzamientos —el electorado buscando los culpables de su ansiedad y los políticos buscando la manera de convencer al electorado de que son útiles— produce todas las pruebas indispensables para corroborar y exacerbar la generalización de los sentimientos parroquiales. La necesidad de una acción global tiende a desaparecer de la vista, y la persistente ansiedad, que los erráticos poderes globales generan en cantidad cada vez mayor y en variedades cada vez más malignas, no le permite reingresar en la agenda pública. Una vez que la ansiedad ha sido desviada hacia la demanda de cerrar puertas y ventanas, de colocar un sistema computado en los puestos fronterizos, de instalar vigilancia electrónica en las cárceles, patrullas de vigilancia en las calles y sistemas de alarma en las casas, se evapora toda posibilidad de llegar a la raíz de la inseguridad y de controlar las fuerzas que la alimentan. La atención concentrada en la "defensa de la comunidad" deja aun en mayor libertad al flujo de poder global.

Cuanto menos constreñido está ese poder, tanto más profundo se torna el sentimiento de inseguridad. Cuanto más intenso es el sentimiento de inseguridad, tanto más vigoroso es el "espíritu parroquial". Cuanto más obsesiva se torna la defensa de la comunidad estimulada por el espíritu parroquial, tanto más libre es el flujo de los poderes globales… y así sucesivamente.

En general, la agenda pública no aborda el área donde se concentran las amenazas contra el interés público y el bienestar individual. Incluso a los movimientos que tratan de enfrentar los temas públicos que surgen indudablemente de la tendencia global les resulta muy difícil trasponer el círculo mágico de la globalización desenfrenada y de los sentimientos tribales que desatan las manos de las fuerzas globales. Por ejemplo, el movimiento ecologista, potencialmente un freno efectivo de algunas de las consecuencias más horribles de la desregulación global, suele degenerar frecuentemente en una política de "no es mi patio", agrediendo así la misma solidaridad global que podría —y debería — revigorizar. Las fuerzas políticas que podrían atacar la fuente de la inseguridad global no alcanzan de ninguna manera el nivel de institucionalización de las fuerzas económicas (comerciales, de capital, financieras) que son el origen mismo de la inseguridad global. No hay nada que iguale en recursos, determinación y eficacia al FMI, al Banco Mundial y a la red, cada vez más tupida, del sistema bancario globalizado.

Por naturaleza, ni las tribus ni las naciones (en realidad, ninguna de las modalidades de comunidad existentes) son adecuadas para estirarse hasta un nivel global. En la escala planetaria han sido, y deben seguir siendo, factores de división y separación. Es tan errónea como difundida la esperanza de lograr un esfuerzo solidario planetario para imponer control político a las fuentes globales de incertidumbre por medio del derrumbe de las compuertas nacionales y la fortificación común. (He discutido este punto con más detalle en el capítulo "On communitarianism and human freedom, or how to square a circle", en Postmodernity and its Discontents.) El comunitarismo es una respuesta flagrantemente

errónea a preguntas evidentemente genuinas. Como remedio de la plaga de inseguridad endémica, el comunitarismo es más que un fracaso; gran parte de esa plaga es, en la actualidad, de origen iatrogénico, resultado de un tratamiento imprudente con efectos colaterales potencialmente letales.

La conceptualización popular de la inseguridad actual, en términos de "problemas de identidad", es un caso de diagnóstico equivocado y de medicación potencialmente dañina. Al igual que muchos modelos sociológicos (alguna vez en boga, ahora casi olvidados), confunde el tópico con el recurso, es decir, adopta como explicación el mismo fenómeno que reclama ser explicado. Echar ansiedad dentro del molde de las preocupaciones por la identidad es el resultado de una larga y tortuosa serie de factores… Un síntoma, no la causa de la dolencia. La fascinación popular por el tema de la identidad, estimulada, nutrida y espoleada por los políticos en busca de capital político (electoral), así como por las interpretaciones folclóricas (uno está tentado de decir volkisch), resumidas, de consumo masivo, de la filosofía comunitaria, puede ser una respuesta racional sui generis a la situación contemporánea; incluso puede "tener sentido". Pero no sitúa correctamente sus propias causas, y sus conclusiones terapéuticas son erradas por un amplio margen. La reafirmación militante de la identidad grupal (local, territorial, limitada) no conseguirá eliminar la fuente de inseguridad que le dio vida. Nunca logrará satisfacerse y no hará desaparecer las causas de inquietud. Por provocar una inevitable frustración, sólo logrará proporcionar más razones para la persistencia de una actitud belicosa.

¿MULTICULTURALISMO O POLIVALENCIA CULTURAL?

Recientemente, Alain Touraine ha propuesto establecer una distinción entre dos visiones-programas, habitualmente confundidos, de sociedad "multicultural" y "multicomunitaria".[22]

El primero se aplica a una sociedad tolerante de la diferencia cultural, del libre fluir de las propuestas culturales y de la libertad de las elecciones culturales; una sociedad preparada para negociar constantemente el límite móvil entre las diferencias de estilo de vida aceptables y los delitos que merecen castigo. Pertenece a la tradición republicana, aunque sólo se hizo factible cuando se abandonó la visión de una misión homogeneizante, "modernizadora", relacionada con la idea republicana. El multiculturalismo significa, sumariamente, la separación de la ciudadanía de la asignación de una cultura y de la autoadscripción a ella por parte de los ciudadanos, convirtiendo esta última elección en un asunto esencialmente privado que no afecta de ningún modo a los derechos públicos. También implica el presupuesto de que la diferencia cultural no invalida ni descalifica al ciudadano, ni le impide participar en la vida pública colectiva. Sin embargo, el multiculturalismo no presupone (cosa que sí hace y debe hacer el multicomunitarismo) que la conservación de las diferencias culturales y la prohibición del libre intercambio cultural entre comunidades son un valor que debe ser protegido y políticamente defendido; tampoco presupone que un debate intercultural sobre la validez de diferentes soluciones culturales y sus desventajas y ventajas es dañino o peligroso, y que por esa razón debería ser desalentado o incluso descartado. Dicho de otro modo, el multiculturalismo es coherente en su apego a la libertad como valor supremo: para ser verdadera, la libertad de elección cultural debe incluir el derecho a salir de "una cultura" tanto como el derecho a entrar (la exigencia contra la cual el multicomunitarismo se alza en

armas).

El segundo programa-visión proclama la preservación de las diferencias culturales existentes como valor en sí mismo. No sólo niega la presencia de "una base objetiva" que cimente la crítica de la elección cultural (este punto podría concederse sin correr el riesgo de conflicto con el valor de la libertad individual), sino que además afirma que toda crítica de una elección cultural llevada a cabo "desde afuera" —y, por lo tanto, todo debate intercultural de valores culturales— es un acto de travestismo y abominación; y que si se lleva a cabo un acto tal, sus conclusiones son inválidas (técnicamente, por así decirlo, sea cual fuere su sustancia). El multicomunitarismo, en otras palabras, elimina a priori la posibilidad de cualquier comunicación e intercambio intercultural, por beneficioso y sensato que sea. Su valor supremo es la "pureza cultural" del grupo y considera polución cualquier manifestación de capacidad de absorción cultural. Propugna la existencia de culturas encerradas en sus respectivas defensas comunitarias (una visualización semejante a la estructura del gueto).

En última instancia, el multicomunitarismo no puede, sin caer en una contradicción, reconocer al ciudadano como el principal agente público (o tal vez incluso como agente público, simplemente). La comunidad es la única agencia pública legítima. El dominio de la ley destinado a regular la cohabitación de comunidades es considerado como una acumulación de privilegios orientados hacia la comunidad. (Will Kymlicka, por ejemplo, alega a favor de la desigualdad de los derechos públicos, afirmando que las comunidades más pequeñas o más débiles deben ser compensadas por sus desventajas competitivas.[23] Lo que Kymlicka da por supuesto al hacer esta afirmación es precisamente el punto que aún debe ser demostrado y que hasta ahora es tan sólo un postulado ideológico de los líderes o los mayores de las minorías religiosas o étnicas: que la "comunidad cultural" es el marco natural para efectuar la suma de las carencias relativas y para poder, de ese modo, compensarlas.)

Por razones que el mismo Touraine expuso impecablemente, pero de las cuales, sin embargo, no extrajo la necesaria conclusión, el multiculturalismo no parece ser el más feliz de los términos; virtualmente induce a la confusión, ya que se presta a usos contradictorios y, de hecho, incompatibles. Su separación de su contraparte multicomunitaria, que Touraine correctamente demanda, nunca sería radical o sólida; todos los intentos de separación solamente servirán para agregar combustible a la interminable y, en general, improductiva querelle entre el liberalismo y el comunitarianismo. Por lo tanto, es mejor descartar el término multiculturalismo y hablar, en cambio, de sociedad policultural.

Multiculturalismo es un término equívoco porque no sólo sugiere variedad cultural, sino también variedad de culturas. Más precisamente, sugiere sistemas o totalidades culturales —cada uno de ellos más o menos completo y autoabastecido, cada uno de ellos "integrado"—, cuyos ingredientes, como normas, valores y preceptos culturales, son interdependientes. El término evoca la imagen de mundos culturales relativamente cerrados que viven lado a lado… siguiendo el esquema de las áreas política o administrativamente separadas; uno puede abandonar una cultura para establecerse en otra, o ir y venir "entre" culturas, e incluso hablar y escuchar a través de las fronteras, pero puede decidir con precisión dónde está en un momento dado y en qué dirección avanza. El término sugiere asimismo, aunque de manera más oblicua si no se lo enfatiza, que las culturas son totalidades "naturales", que estar en una cultura particular y pertenecer a ella es un veredicto del destino, no el resultado de una elección; que uno pertenece a una cultura y no a otra, de hecho, por haber "nacido en ella". Por último, el multiculturalismo implica tácitamente que estar encerrado en una totalidad cultural es el modo natural —y, por consiguiente, supuestamente sano— de estar en el mundo, mientras que todos los otros estados —estar "entre culturas", alimentarse simultáneamente de "diferentes culturas" o no preocuparse por la "ambivalencia cultural" de la propia posición— son todos potencialmente monstruosos, "híbridos", mórbidos e inadecuados para vivir. Todas estas entidades y las

sugerencias y consecuencias que generan son producto de un encuadre cognitivo; ese encuadre, el legado del "pensamiento sistémico" que dominó el pensamiento sociológico, es singularmente inadecuado para analizar la peculiar experiencia posmoderna, sean cuales fueran sus méritos en el pasado.

El encuadre no es inadecuado, como se ha insinuado a veces, debido a la creciente "heterogeneidad" o "impureza" de las culturas contemporáneas. El término "heterogeneidad" únicamente tiene sentido como marcada oposición del caso más común de una cultura "homogénea", una clase de entidad que supone que ciertas normas, valores y características "se agrupan" con más naturalidad que otros, que la "pureza" de los conjuntos es un rasgo distintivo de los ingredientes y no de la manera en la que éstos han sido clasificados.

Hay una intención ideológica detrás de cada visión de "cultura homogénea", y la idea de heterogeneidad cultural rinde tributo a esa ideología. Esa ideología casi nunca fue expuesta, ni menos cuestionada en condiciones diferentes de las nuestras… cuando refleja la moderna práctica de la homogeneización asistida por el poder. Esa ideología estaba a gusto en el mundo de construcción de las naciones, de las cruzadas culturales, de la imposición de parámetros uniformes a una variedad de estilos de vida, de forzada asimilación y búsqueda de la armonía cultural. Desde entonces, sin embargo, el mundo ha cambiado lo suficiente como para despojar a esa ideología de todo poder sobre la práctica política y para erosionar su visión de la realidad. Ahora resulta extremadamente difícil representar a una sociedad como conjunto de culturas integradas, unidas y coherentes, y menos aún "puras". Para responder a la realidad de la cultura contemporánea, ha llegado la hora, entonces, de dejar de emplear conceptos (que alguna vez resultaron pragmáticamente útiles, pero que ahora son cognitivamente equívocos) como homogeneidad y heterogeneidad culturales, multiculturalismo, o comunicación y traducción interculturales.

VIVIR JUNTOS EN UN MUNDO DE DIFERENCIAS

Lejos de ser un pasatiempo de un pequeño grupo de especialistas, la "traducción" está inextricablemente unida a la textura de la vida cotidiana y todos la practicamos a diario. Todos somos traductores; la traducción es el rasgo común de todas las formas de vida, así como es parte y arte de la manera de estar en el mundo de la "sociedad informática". La traducción está presente en cada encuentro comunicativo, en cada diálogo. Es así porque la polivocalidad no puede ser eliminada de nuestra existencia, lo que equivale a decir que los límites de establecimiento del sentido siguen dibujándose de manera descoordinada y dispersa, en ausencia de una oficina cartográfica suprema y de una versión oficial y autorizada de los mapas en uso. En la matriz de los significados posibles que Bajtin llamó la "logosfera", la multitud de potenciales permutaciones, asociaciones y divisiones es, desde el punto de vista práctico, infinita, y no hay necesidad de que esas permutaciones se superpongan en el caso de sus diversos usuarios; por el contrario, hay muchas probabilidades de que esa superposición nunca se produzca.

Las discrepancias que se producen entre las permutaciones reunidas en el acto del diálogo tienden a ser localizadas en diferentes niveles de generalidad, empezando por las idiosincrasias basadas en la biografía individual, pasando por las diversas peculiaridades que tienden a ser compartidas por personas adscriptas a la misma clase, género, localidad, etc., hasta llegar a las diferencias que presumiblemente se relacionan con los límites comunicacionales entre las "comunidades de significado", que habitualmente llamamos "diferentes culturas". De este modo, se presentan problemas de traducción de diversos grados de generalidad, aunque el lector puede ser disculpado si, al toparse con un texto de sentido impenetrable, no logra advertir qué parte de su incomprensión está

causada por el itinerario de su vida personal, cuál está motivada por una diferencia de experiencia de clase o de género, y cuál se debe a lo que los teóricos de la traducción llamarían "distancia cultural" entre entornos étnicos, religiosos o lingüísticos.

El concepto mismo de que los problemas de la traducción poseen "muchas capas" es ya una derivación analítica, un producto del trabajo de traducción: deriva del esfuerzo por asimilar intelectualmente la experiencia de incomprensión, un esfuerzo que en sí mismo está encuadrado dentro de las prácticas específicas de los profesionales: los especialistas en traducción. Más aún: lo que los especialistas calificarían como un caso de disfuncionalidad comunicativa, como una falla de traducción, como una traducción errónea o como un espécimen único de incomprensión es algo que no necesariamente será experimentado de igual manera por el lego. En general, en casi todas las situaciones diarias, en casi todas las modalidades de reunión, nos arreglamos para entendernos mutuamente en el sentido wittgensteiniano: "sabemos cómo seguir", conseguimos seleccionar respuestas pasables o adecuadas a los movimientos del otro, aun cuando a un analista especializado esa comunicación pueda parecerle deficiente, incompleta o ilusoria; la ilusión sería causada, en este caso, por las mutuas rutinas, ya convertidas en hábito, de eludir más que compartir los significados.

La posibilidad del universalismo se basa en esta capacidad común de lograr una comunicación eficaz sin recurrir a significados compartidos e interpretaciones predeterminadas. La universalidad no es enemiga de la diferencia; no requiere "homogeneidad cultural", ni necesita "pureza cultural" ni ninguna de las prácticas a las que alude el término de tipo ideológico. La búsqueda de universalidad no implica la destrucción de la polivalencia cultural ni la presión por lograr un consenso cultural. La universalidad implica, nada más ni nada menos, que la capacidad de comunicarse entre especies y de llegar a un mutuo entendimiento, en el sentido, repito, de "saber cómo seguir", pero también cómo seguir ante otros que pueden seguir, y tienen el derecho de hacerlo, de manera diferente.

Esa universalidad que llega más allá de los confines de las comunidades soberanas o cuasisoberanas es condición sine qua non de la existencia de Estados soberanos o cuasisoberanos; y la república es la única alternativa a las ciegas, elementales, erráticas, descontroladas, divisivas y polarizadoras fuerzas de la globalización. Parafraseando al esperanzado y joven estudiante que se convertiría en Karl Marx, sólo las polillas nocturnas consideran que la lámpara doméstica es un sustituto satisfactorio del Sol universal. Cuanto más cerremos las ventanas, más fácilmente nos perderemos la salida del Sol. Además, el Sol tal vez llegue a ponerse para el imperio más poderoso, pero nunca se oculta para todo el planeta humano.

ÍNDICE TEMÁTICO Y DE NOMBRES

Adorno, Theodor: 52, 71, 84

agencia: 14, 28, 74, 83, 108, 116-117, 138, 153, 199

agora: 11-14, 96-97, 103-109, 116-117

Aitkenhead. Decca: 17, 18, 52, 53

Ambrose, Søren: 34

amistad: 62-63

Arendt, Hannah: 97-98, 101, 103, 173

Attali, Jacques: 179-180

autoconfianza: 26, 36, 38, 88

autonomía: 42, 88-96, 108, 141, 145-148, 158, 165, 189

Bacon, Francis: 123

Bajtin, Mijaíl: 67-70, 210

Barber, Benjamin: 202

Bard, Terry: 48

Barres, Maurice: 44

Beck, Ulrich: 64, 117, 139, 155-156

Benda, Jules: 101

Benn, Gottfried: 102, 104

Berlin, Isaiah: 81

bien público: 96, 116

bienestar para trabajar: 189, 194

Bloch, Marc: 173, 183-184

Bourdieu, Pierre: 10, 37, 85, 114-115, 136, 180-181

Bresson, Yoland: 190

Camdessus, Michel: 34

Camus, Albert: 48

Carroll, John: 41, 50- 51 , 71, 78-79

Cassen, Bernard: 49

Castells, Manuel: 27, 59, 129, 168, 201

Castoriadis, Cornelius: 11-12, 14, 23, 41, 88, 92-94, 96, 116, 134-135, 145-146, 152, 160, 175-177

certeza: 25-26, 33-36, 57-60, 72, 95, 182, 186-187

ciberespacio: 129-130, 132-133, 139

ciudadanía: 12-13, 16, 87, 131, 175, 179, 187

Clarke, David: 186 n. 13

Cohen, Phil: 60, 202

comunidad: 19-23, 32, 47- 51 , 55-58, 85-86, 175-176, 203-208

comunitarismo: 202-206

confianza: 29, 181, 187

conformismo: 12-13, 45

consumismo: 12, 85-87, 165, 186, 193-198

crisis cultural: 158-159

crisis de valores: 156-158

Crozier, Michel: 36

cuerpo: 51 -55

Debray, Régis: 165

delito: 20-21, 60-61, 83

democracia: 12, 93, 100, 163-165, 175-177

derechos humanos: 166

descompromiso: 115, 125, 131-132

desregulación: 14, 36-37, 81-82, 166, 205

disenso: 23-24, 64, 119, 177, 180

Doel, Marcus: 186 n. 13

Drucker, Peter: 77-78

Duboin, Jacques: 190

Durkheim, Émile: 47

Eco, Umberto: 110-113

ego: 50- 51 , 64, 71-72

Ehrenberg, Alain: 72, 76-77

elección: 81-87

Elliott, Larry: 28 n. 5

Engels, Friedrich: 118, 121-122

espíritu parroquial: 201-205

Estado: 49, 60, 81-83, 106-107, 113-114, 130-131, 163-165, 177-180, 203-204, 211

Estado de bienestar: 193-194

extraterritorialidad: 27, 78, 83, 127-130, 132-133, 182, 184, 199, 201, 203

falta de libertad: 87-88

Feher, Ferenc: 81

Ferguson, Harvie: 30

Ferry, Jean-Marc: 190

Fichte, Johann Gottlieb: 44

Fitoussi, Jean-Paul: 27

flexibilidad: 34-35, 38, 40, 48, 60, 187

flujo: 14, 27, 59, 83, 128-130, 204-205

Freud, Sigmund: 24-25

Friedman, Alan: 33

Friedman, Jonathan: 78

Gallo, Max: 165

Garapon, Antoine: 61

Gasset, Ortega y: 100, 151

Gellner, Ernest: 164, 166-167, 169

generaciones: 46, 151-153

Gergen, Kenneth: 29-30

Gibbs, Geoffrey: 22 n. 2

Giddens, Anthony: 27, 142, 144, 154

Girard, René: 23-24, 64

globalización: 28, 49, 58, 78, 129, 178, 184, 199, 203, 205, 211

Gramsci, Antonio: 136

Habermas, Jürgen: 150, 156

Hall, Stuart: 39, 114, 146

Heath Joseph: 208 n. 23

Heidegger, Martin: 40, 150

Heller, Agnes: 81

Helmsletter, S.: 144 n. 2

heteronomía: 88

Hipócrates: 149

Hirschkop, Ken: 67, 68

Hitzler, Ronald: 58

Hobsbawm, Eric: 49, 142

Hogan, Trevor: 195, 196, 198

Horkheimer, Max: 84, 86, 118

Husserl, Edmund: 124

identidad: 29-31, 202-203, 206

ideología: 98, 103-105, 109-131

ingreso básico: 16, 189-200

intelectuales: 99-115, 129-130, 136-138

interés público: 73-74, 80

Johnson, Robert: 48

Jonas, Hans: 90-91

Jünger, Ernst: 101-102

Kojève, Alexandre: 125

Kundera, Milan: 62-65

Kymlicka, Will: 208

Lee, Nick: 28 n. 4

liberalismo: 12, 175-176

libertad: 9-16, 39, 72, 77-83, 95, 99, 116, 161, 163-164, 174-178, 182-183, 189

Luhmann, Niklas: 30, 152, 160, 169

Lukács, György: 125-126

Mann, Thomas: 101

Mannheim, Karl: 125-127, 129, 131

mano invisible: 115-116

Marchands, Olivier: 188

Maréchal, Jean-Paul: 188, 190

Marinetti, Philippo T.: 102-103

Markus, György: 81

Martin, Hans Peter: 28, 150

Marx, Karl: 118, 121-122, 134, 173, 186, 211

Mathiesen, Thomas: 79

Mauss, Marcel: 198

mercado: 27, 34, 37-40, 58-59, 82-89, 165

miedo: 15, 22-24, 26, 38, 53-58, 64-65, 67-72, 181-187

miedo cósmico: 67-69

miedo oficial: 67-72

modernidad: 99-105

muerte: 40-48, 52-55, 90-92

multiculturalismo: 207-209

Musil, Robert: 167

nuevos pobres: 15, 83, 185-187, 193, 195-196

Offe, Claus: 107-108, 117, 192, 195, 199

Ozouf, Mona: 165, 173

Paine, Thomas: 189-190

panóptico y sinóptico: 79-80, 108-110, 133, 183

Parijs, Philippe van: 190

Parsons, Talcott: 159

Passet, René: 190

pena de muerte: 19-21

pertenencia: 169-170, 172, 178

Platón: 124

Poggioli, Renato: 103

política (definición): 94-95

Pradel, Jacques: 73

precarización: 38, 181

privatización: 14-15, 55-56, 77, 138, 166, 183

protección: 25-26, 40, 47-49, 51 , 58-61, 187-188, 190-192, 201-204

público y privado: 10-15, 19-21, 73-74, 87, 96-97, 103-104, 189-191

redundancia: 15, 28, 188

reflexión crítica: 92-93

Renan, Ernest: 172-173, 177

república: 165, 170-172, 174-178, 180, 183-184, 186-187, 189, 192, 195, 197, 203, 211

responsabilidad: 26, 146-147, 157-158

Revel, Jean-François: 135

Ricœur, Paul: 173

riesgo: 14, 155-156, 200

risa: 65-66, 68-72

Robertson, Roland: 129

Rorty, Richard: 134

salud y “estar en forma”: 86

Schaeff, A, W.: 144

Schumann, Harold: 28

Seel, John: 31

seguridad: 27-28

sentimientos tribales: 205

Sharp, Geoff: 138-139, 198

sobrecarga de protección: 58

sociedad buena: 15-16, 163-164, 174, 178, 189

solidaridad: 23-24, 38-39, 49, 63, 187, 189-190, 193, 201-205

Spengler, Oswald: 102

Steiner, George: 154

Strauss, Leo: 125

Taguieff, Pierre-André: 49

tendencia totalitaria: 96-99, 103-105

Thatcher, Margaret: 39, 77, 81

Timmins, Nicholas: 60 n. 28

Timms, Edward: 100

Todd, Ernmanuel: 49 n. 22

Touraine, Alain: 206, 208

Tracy, Destutt de: 119-122

Travis, Alan: 22 n. 2

universalismo: 199, 211

Unsicherheit: 13-14, 24, 61, 170, 200

utopía: 15, 111, 163

vida política: 32, 76

Virilio, Paul: 129

Wacquant, Löic J. D.: 194

White, Michael: 20

Williams, Raymond: 104.

ÍNDICE

Reconocimientos

Introducción

CAPÍTULO I. EN BUSCA DE ESPACIO PÚBLICO

Un merodeador en el vecindario

El caldero de Unsicherheit

Seguridad insegura

Certeza incierta

Protección desprotegida

Los miedos en acción

El enfriamiento del planeta humano

CAPÍTULO II. EN BUSCA DE AGENCIA

Miedo y risa

¿Qué tan libre es la libertad?

La deconstrucción de la política

Donde confluyen lo público y lo privado

El agora atacada: las dos invasiones

Memorias de paideia

EXCURSO I: LA IDEOLOGÍA EN EL MUNDO POSMODERNO

El concepto esencialmente impugnado

La realidad esencialmente impugnada

El mundo deja de ser esencialmente impugnado

EXCURSO II: TRADICIÓN Y AUTONOMÍA EN EL MUNDO POSMODERNO

EXCURSO III: POSMODERNIDAD Y CRISIS MORAL Y CULTURAL

CAPÍTULO III. EN BUSCA DE VISIÓN

La segunda reforma y la emergencia del hombre modular

Tribu, nación y república

La democracia liberal y la república

Donde los caminos se separan

La economía política de la incertidumbre

La causa de la igualdad en un mundo incierto

Defensa del ingreso básico

El universalismo de vuelta de su exilio

¿Multiculturalismo o polivalencia cultural?

Vivir juntos en un mundo de diferencias

Índice temático y de nombres

* En el contexto del estudio de la acción social, el término agency se emplea para definir la capacidad de los seres humanos para obrar de acuerdo con la determinación de su voluntad. Debido a que no hay en castellano un término equivalente se traduce agency por agencia o agente según el contexto. (N. de la E.)

[1] Decca Aitkenhead, “These women have found their cause, but they’re not sure what it is”, The Guardian, 24 de abril de 1998.

[2] Véanse Geoffrey Gibbs, “Demonstrators warn MPs: get a move on and pass new laws”, y Michael White, “Tighter controls are promised as riot over child killer is condemned”, The Guardian, 27 de abril de 1998. La reacción de las agencias gubernamentales ante la protesta pública coincidió con prioridades y políticas que, ahora, ya se han vuelto rutinarias. El programa oficial publicado el 29 de enero de 1998 anticipa que se construirán 20 nuevas cárceles en Gran Bretaña, con un costo de £ 2 billones, y que la población de las prisiones aumentará en 50% durante los próximos siete años y alcanzará las 92 000 personas en 2005.

En este campo, el ritmo de crecimiento es más alto que en cualquier otra área de la economía británica […] En tan sólo tres semanas, antes de la publicación de estas cifras, la población carcelaria aumentó en 1 000 individuos. Recientemente, se han inaugurado dos nuevas prisiones privadas y se espera que otras cinco entren en servicio antes de que termine el siglo, aunque el director general del Servicio Carcelario cree que la proyección numérica es demasiado conservadora y que, en realidad, se necesitarán 24 cárceles más si continúa el ritmo de crecimiento actual de la población carcelaria” (véase Alan Travis, “Prison numbers to rise by 50 pc”, The Guardian, 29 de enero de 1988). Por impresionante que sea el boom de la construcción de cárceles en Gran Bretaña, resulta de poca monta si se lo compara con el de los Estados Unidos, donde la desregulación de la seguridad, de la certidumbre y de la protección llegó más lejos que en cualquier otro país del mundo occidental. Allí, el número total de personas presas, en libertad bajo palabra o condicional alcanzaba en 1995 los 5 400 000, y sigue creciendo anualmente 8%. Desde que Clinton asumió la presidencia, se han construido 213 cárceles estatales nuevas, suplementadas por la floreciente industria de las cárceles privadas. Loïc Wacquant calcula que “la creciente población carcelaria resta al menos dos puntos al porcentaje de desempleo en los Estados Unidos” (véase

"L'imprisonnement des 'classes dangereux' aux Etats-Unis", Le Monde Diplomatique, julio de 1998).

[3] Véase Jean-Paul Fitoussi, "Europe: le commencement d'une aventure", Le Monde, 29 de agosto de 1997.

[4] Acerca de la conexión entre velocidad de movimiento, estabilidad estructural y efectividad del poder, véase el notable estudio de N. M. Lee, "Two speeds: How are real stabilities possible?", en: R. Chia (comp.), Organised Worlds, Londres, Routledge, 1998.

[5] Véase Hans Peter Martin y Harald Schumann, The Global Trap, Londres, Zed Books, 1997. También, véase Larry Elliott, "The weightless revolution", The Guardian, 10 de noviembre de 1997.

[6] Kenneth J. Gergen, "The self: death by technology", en: James Davison Hunter (comp.), The Question of Identity, University of Virginia Press, 1998, pp. 12 y 14.

[7] Kenneth J. Gergen, The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life, Nueva York, Basic Books, 1991, p. 150.

[8] Harvie Ferguson, "Glamour and the end of irony", en James Davison Hunter (comp.), The Question of Identity, op. cit., pp. 8 y 9.

* La aclaración entre corchetes pertenece a Zygmunt Bauman (N. de la T.).

[9] John Seel, “Reading the postmodern self”, en James Davison Hunter (comp.), The Question of Identity, op. cit., pp. 39 y 40.

[10] Alan Friedman, “Without structural changes, experts cautious on economic growth”, International Herald Tribune, 2 y 3 de mayo de 1998.

* La aclaración entre corchetes pertenece a Zygmunt Bauman (N. de la T.).

* Idem.

[11] Søren Ambrose, “Challenging the IMF, intellectually and politically”, International Herald Tribune, 29 de abril de 1996.

[12] Entrevista de Babette Stern a Michel Camdessus, “Nous avons changé de siècle”, Le Monde, 24 de abril de 1998.

[13] He discutido extensamente este punto en Globalization: The Human Consequences, Cambridge, Polity Press, 1998.

[14] Pierre Bourdieu, “L’essence du néolibéralisme”, Le Monde Diplomatique, marzo de 1998.

[15] Entrevista a Margaret Thatcher, Woman’s Own, 31 de octubre de

1988.

[16] Conversación sostenida en diciembre de 1996 en la Universidad Abierta, “Travelling ‘The hard road to renewal’, a continuing conversation with Stuart Hall”, Arena Journal, 8, 1997.

[17] Véase John Carroll, Ego and Soul: the Modern West in Search of Meaning, Londres, HarperCollins, 1998, p. 1.

[18] Véase Cornelius Castoriadis, “Pouvoir, politique, autonomie”, en: Le Monde Morcelé, París, Seuil, 1990, p. 129.

[19] Robert Johnson, Death Work, Pacific Grove, Brooks/Cole, 1999, p. 153.

[20] Véase Albert Camus, “Reflections on the guillotine”, en: Resistance, Rebellion and Death, Nueva York, Knopf, 1969.

[21] Eric Hobsbawm, “The nation and globalization”, en: Constellations, 1, 1998, pp. 4 y 5.

[22] Véase Bernard Cassen, “La nation contre le nationalisme”, en: Le Monde Diplomatique, marzo de 1998, p. 9. Cassen cita también L’illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées (París, Gallimard, 1998), de Emmanuel Todd, en cuanto a que “en las creencias colectivas, ‘el largo plazo’ ya no tiene sentido”. La vida de las personas, de las sociedades y de las economías se inscribe en la perspectiva del “corto plazo”.

[23] John Carroll, Ego and Soul…, op. cit., pp. 92 y 94.

[24] Theodor W. Adorno, Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, traducción de E. F. N. Jephcott, Londres, Verso, 1991, p. 65.

[25] Decca Aitkenhead, “Fat is always a feminist issue”, The Guardian, 23 de enero de 1998.

[26] Véase Ronald Hitzler, “Mobilisierte Bürger”, Ästhetik und Kommunikation, 85, 6, 1996, citado en la traducción de Mark Ritter por Ulrich Beck, Democracy without Enemies, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 134.

[27] Véase Manuel Castells, The Information Age: Economy, Society and Culture, 3 vols., Oxford, Blackwell, 1998.

[28] En ocasión del clamor nacional provocado por la historia de Mary Bell, contada por Gita Sereny —clamor respaldado con rapidez por el primer ministro británico—, Nicholas Timmins, del Financial Times (según lo consignara Patrice de Beer en Le Monde, 8 de mayo de 1998), comentó ácidamente el horror, la histeria, la hipocresía y la política de linchamiento, síntomas de la “dura Britannia”; los valores del arrepentimiento, la rehabilitación y la libertad de expresión e investigación no parecen tomarse muy en cuenta.

[29] Phil Cohen, “Labouring under Whiteness”, en Ronald Frenkenberg (comp.), Displacing Whiteness, Durham, NC, Duke University Press, 1997, p. 268.

[30] Véase Antoine Garapon y Denis Salad (comps.), La Justice et le Mal, París, Odile Jacob, 1997, pp. 11, 192 y 208.

[31] El Partido Popular Danés actuó con presteza, decidido a aprovechar esos sentimientos. Su líder, la renombrada Pia Kjaersgaard, quien se describe a sí misma como "un ama de casa cincuentona, de clase media, madre de dos hijos adultos", rechazó furiosamente las acusaciones de racismo, pero después agregó que "los musulmanes son un problema […] No se debe manifestar una actitud negativa hacia nuestras tradiciones, y ése es el caso, creo yo, de los musulmanes. A ellos yo no les gusto". El Partido Popular perdió las elecciones por poca diferencia, pero el Parlamento compuesto por sus adversarios inmediatamente se apropió del duro discurso de Kjaersgaard, probando así que los otros partidos no son "blandos con los extranjeros indeseables".

[32] Véase Ulrich Beck, Democracy without Enemies, op. cit., pp. 147 y 148.

[33] Véase Milan Kundera, The Book of Laughter and Forgetting, citado en la traducción inglesa de Aaron Asher, Londres, Faber & Faber, 1996, pp. 86 y 87.

[1] Véase Ken Hirschkop, “Fear and democracy: an essay on Bakhtin’s theory of carnival”, Associations, vol. 1, 1997, pp. 209-234. Esta cita proviene de The Art of François Rabelais and the Popular Culture of Middle Ages and Renaissance, Moscú, 1965, de Mijail Bajtin, publicado en inglés bajo el título Rabelais and his World, Boston, MIT Press, 1968.

[2] Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, traducción de E. B. Ashton, Londres, Routledge, 1973, p. 167.

[3] Theodor W. Adorno, Minima Moralia: Reflection from Damaged Life, traducción de E. F. N. Jephcott, Londres, Verso, 1991, pp. 65 y 66.

[4] Véase entrevista en Le Nouvel Observateur, 18 de marzo de 1992.

[5] Véanse, en Alain Ehrenberg, L ’individu incertain, París, Calmann-Lévy, 1995, la sección titulada “La télévision, terminal relationnel” y, en particular, el capítulo 4, “Le spectacle de réalité”.

[6] John Carroll, Ego and Soul: The Modern West in Search of Meaning, Londres, HarperCollins, 1998, pp. 46, 100, 101 y 142.

[7] Véase Thomas Mathiesen, “The viewer society: Michel Foucault’s ‘Panopticon’ revisited”, en Theoretical Criminology, 1997, pp. 215-234.

[8] Theodor W. Adomo y Max Horkheimer, Dialectics of Enlightenment, traducción de John Cumming, Londres, Verso, 1979, p. 123.

[9] Idem, p. 216.

[10] Véase Cornelius Castoriadis, “L ’individu privatisé”, Le Monde Diplomatique, febrero de 1998, p. 23.

[11] Cornelius Castoriadis, “Democracy as procedure and democracy as regime”, Constellations, 1, 1997, p. 4.

[12] Véase Hans Jonas, “The burden and blessing of mortality”, Hastings Center Report, enero de 1992, citado de Carlo Foppa, “L ’ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l’ évolution”, en: Nature et descendance: Hans Jonas et le principe “responsabilité”, Ginebra, Labor et Fides, 1993, pp. 55-58.

[13] Véase “Le délabrement de l’Occident”, entrevista de Cornelius Castoriadis con Olivier Mongin, Joël Roman y Ramin Jahanbegloo, originalmente publicada en Esprit, diciembre de 1991. Citado de la versión republicada en Cornelius Castoriadis, La Montée de l’ Insignificance, París, Seuil, 1996, p. 65.

[14] Cornelius Castoriadis, “Democracy as procedure…”, op. cit., pp. 4 y 5.

[15] Cornelius Castoriadis, “Pouvoir, politique, autonomie” (publicado

por primera vez en 1988), en Le Monde Morcelé, París, Seuil, 1990, p. 130.

[16] Cornelius Castoriadis, “Fait et à faire”, Revue Européenne des Sciences Sociales, diciembre de 1989, citado aquí de la traducción de David Ames Curtis, “Done and to be done”, en The Castoriadis Reader, Oxford, Blackwell, 1997, p. 400.

[17] Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, Londres, André Deutsch, 1973, pp. 430 y 472.

[18] José Ortega y Gasset, The Revolt of the Masses (primera edición en español, 1930), Londres, Unwin, 1972, p. 14.

[19] Edward Timms, “Treason of the intellectuals? Benda, Benn and Brecht”, en Visions and Blueprints: Avantgarde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-century Europe, Manchester University Press, 1988, pp. 18 y 19.

[20] Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, op. cit., p. 328.

[21] Véase Peter Reichel, Der Schöne Schein des Dritten Reiches, Fráncfort, Carl Hanser Verlag, 1991, cap. 1.

[22] Véase Renato Poggioli, Theory of the Avant-garde, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968, pp. 60-77.

[23] Raymond Williams, “The politics of the avant-garde”, en Visions and Blueprints…, op. cit., p. 11.

[24] Ibidem, pp. 338 y 339.

[25] Véase particularmente su espléndido resumen de las proposiciones principales en el prefacio de Claus Offe, Modernity and the State: East, West, Cambridge, Polity Press, 1996, pp. VII-X.

[26] Véase Claus Offe, “The utopia of the zero option”, traducción de John Torpey, Praxis International, 7, 1987. Aquí citado de Modernity and the State, op. cit., pp. 12 y 22.

[27] Umberto Eco, “Apocalyptic and integrated intellectuals”, traducción de Jenny Condie, en Robert Lumley (comp.), Apocalypse Postponed, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 18 y ss.

[28] Conversación sostenida en diciembre de 1996 en la Universidad Abierta, “Travelling the hard road to renewal’, a continuing conversation with Stuart Hall”, Arena Journal, 8, 1997, p. 47.

[29] Véase Pierre Bourdieu, Sur la télévision, París, Raison d’ Agir, 1966, pp. 11 y 31.

[30] Cornelius Castoriadis, “Democracy as procedure…”, op. cit., pp. 11 y ss.

[31] Claus Offe, “The utopia of the zero option”, op. cit., p. 20.

[32] Ulrich Beck, “The renaissance of politics in reflexive modernity: politicians must make a response”, traducción de Mark Ritter, en Democracy without Enemies, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 113 y 114.

[1] Anthony Giddens, “Living in a post-traditional society”, en In Defence of Sociology: Essays, Interpretations & Rejoinders, Cambridge, Polity Press, 1996.

[2] S. Helmsletter, Choices, Nueva York, Product Books, p. 104. Citado según A. Giddens.

[3] Véase “L ’individu privatisé”, entrevista de Cornelius Castoriadis con Robert Redeker, concedida en Tolosa el 22 de marzo de 1997.

[4] “Who needs identity?”, en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), Questions of Cultural Identity, Londres, Sage, 1997, pp. 3 y 4.

[1] Ernest Gellner, Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals, Londres, Penguin Books, 1996, p. 80.

[2] Ibid., pp. 98-100.

[3] Ibid., p. 104.

[4] Véanse Hannah Arendt, "Truth and politics", en Between Past and Future, Londres, Penguin Books, 1968, y Paul Ricœur, Time and Narrative, vol. 1, University of Chicago Press, 1983.

[5] Mona Ozouf, "L 'idée republicaine et l' interprétation du passé national", Le Monde, 19 de junio de 1998.

[6] Cornelius Castoriadis, "Dilapidation of the West", traducción de David Ames Curtis, Thesis Eleven, 41, 1995, p. 108.

[7] Cornelius Castoriadis, "Democracy as procedure and democracy as regime", traducción de David Ames Curtis, Constellations, 1, 1997, p. 6.

[8] Jacques Attali, "'Le 'Titanic', le mondial et nous", Le Monde, 3 de julio de 1998.

[9] Pierre Bourdieu, "La précarité est aujourd'hui partout", en Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale,

París, Liber-Raisons d'Agir, 1998, pp. 96 y 97.

[10] Véase Pierre Bourdieu, "Le néolibéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites", en Contre-feux, op. cit., p. 110.

[11] Extraído de la cita que hace Mona Ozouf, "L'idée républicaine…", op. cit.

[12] Véanse mis libros Work, Consumerism and the New Poor, Milton Keynes, Open University Press, 1998, y Globalization: The Human Consequences, Cambridge, Polity Press, 1998.

[13] Término acuñado por Marcus Doel y David Clarke. Véase Street Wars: Space, Politics and the City, Manchester University Press, 1995; véase también mi obra Postmodernity and its Discontents, Cambridge Polity Press, 1997, capítulo 2.

[14] Véase Jean-Paul Maréchal, "Demain, l' économie solidaire", Le Monde Diplomatique, abril de 1998, p. 19.

[15] Véase Olivier Marchands, "Une comparaison international des temps de travail", Futuribles, mayo-junio de 1992.

[16] Véase Chantal Euzéby, "Pistes por une révolution tranquille du travail", Le Monde Diplomatique, abril de 1998.

* Revenu d' existence: renta vital (en francés en el original). (N. de la E.)

[17] Véase Claus Offe, Ulrich Mückenberger e Ilona Ostner, "Das Staatlich garantierte Grundeinkommen-ein Sozialpolitisches Gebot der Stunde", en H. L. Krämer y Claus Leggewie (comps.), Wege ins Reich der Freiheit: Festschrift für André Gorz zum 65. Geburtstag, Berlín, 1991, citado de Claus Offe, Modernity and the State: East, West, traducción de Charles Turner, Cambridge, Polity Press, 1996, pp. 201-224.

[18] Véanse Trevor Hogan, "Dead Indians, flawed consumers and snowballs in hell", y Geoff Sharp, "After the poor: a future with the past", Arena Journal, 10, 1998.

[19] Véase Alain Gresh, "Les aléas de l'internationalisme", Le Monde Diplomatique, mayo de 1998.

[20] Phil Cohen, "Welcome to the Diasporama", New Ethnicities, 3, 1998, p. 9.

[21] Véase Benjamin R. Barber, "Culture MacWorld contre démocratie", Le Monde Diplomatique, agosto de 1998.

[22] Alain Touraine, "Faux et vrais problèmes", en Une Société Fragmentée? Le Multiculturalisme en Débat, París, La Découverte, 1997.

[23] Véanse, de Will Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, Oxford, Clarendon Press, 1989, y Multicultural Citizenship, Oxford, Clarendon Press, 1995. Véase también el perceptivo comentario de algunas de sus hipótesis más importantes en Joseph Heath, "Culture: choice or circumstance", Constellations, 2, 1998.

"Toda la argumentación de este libro se encuadra dentro de la idea de que la libertad individual sólo puede ser producto del trabajo colectivo (sólo puede ser conseguida y garantizada colectivamente). Hoy nos desplazamos hacia la privatización de los medios de asegurar-garantizar la libertad individual; si es la terapia de los males actuales, está condenada a producir enfermedades iatrogénicas más siniestras y atroces (pobreza masiva, redundancia social y miedo generalizado son algunas de las más prominentes). Para hacer aún más compleja la situación y sus perspectivas de mejoría, pasamos además por un periodo de privatización de la utopía y de los modelos del bien. El arte de retramar los problemas privados convirtiéndolos en temas públicos está en peligro de caer en desuso y ser olvidado; los problemas privados tienden a ser definidos de un modo que torna extraordinariamente difícil 'aglomerarlos' para poder condensarlos en una fuerza política. La argumentación de este libro es una lucha (por cierto inconclusa) por lograr que esa traducción de privado a público vuelva a ser posible."

De este modo define Zygmunt Bauman el propósito central de *En busca de la política*. En el primer capítulo hace una revisión del significado de la política; en el segundo analiza los problemas que aquejan a la práctica política y las razones de su declinación. Por último, en el tercero y más controvertido, Bauman esboza, a contrapelo de la visión conformista que hoy se reduce al credo de "no hay alternativa", ciertos puntos de orientación cruciales que podrían guiar una reforma: el modelo republicano del Estado y la ciudadanía, el establecimiento universal de un ingreso básico, y la ampliación de las instituciones de una sociedad autónoma para devolverles capacidad de acción e igualarlas con poderes que, en la actualidad, son extraterritoriales.

Así, Bauman desarrolla un análisis incisivo y provocador sobre la sociedad posmoderna que no conduce a una visión escéptica o desencantada sino, al contrario, a la valorización de la acción política como medio para llevar adelante los urgentes y necesarios cambios a que aspira la sociedad actual.

www.fondodeculturaeconomica.com